Buku Ajar

Sejarah Peradaban Islam

(Pendekatan Tematik)

Ibnu Anshori

KATA PENGANTAR

Buku Ajar Sejarah Peradaban Islam ini sengaja didisain dalam 10 paket untuk tatap muka antara 14 hingga 16 atas beberapa pertimbangan. Pertama, dari sudut alokasi waktu berdasarkan pengalaman penulis mengajar Sejarah Peradaban Islam seringkali satu topik perbincangan tidak cukup waktu bila hanya disiapkan dalam satu tatap muka. Ada kemungkinan satu topik bisa mengkonsumsi dua kali pertemuan. Kedua, studi ini menggunakan pendekatan tematik-interdisipliner, yaitu di samping selalu merujuk pada sumber autentik sumber sejarah, juga mengkaji sejarah dengan menggunakan ilmu sosial lainnya seperti sosiologi, politik, antropologi, filsafat. Ketiga, berdasarkan pengalaman penulis berkali-kali mengajar sejarah bahwa mahasiswa sangat senang belajar sejarah Islam dengan pendekatan ilmu sosial. Karena, tidak lagi terperangkap pada model pembelajaran naratif, tetapi lebih mengajak mahasiswa befikir dealektik-interpretatif, dan bukan lagi sibuk soal menghafal tahun dan nama khalifah sebagaimana berlaku dalam belajar sejarah secara konvensional.

Semoga kehadiran studi Sejarah Peradaban Islam dengan pendekatan tematik-interdisipliner ini dapat menfasilitasi ketajaman berfikir mahasiswa dan dapat mengantarkan mereka dapat berfikir reflektif sehingga dengan mudah dapat menemukan relevansinya secara kreatif dengan bidang keilmuannya yang utama.

Penulis

Ibnu Anshori

Transliterasi

Transliterasi dalam penulisan ini menggunakan Pedoman
Transliterasi Arab-Latin Ala-LC Romamanization Tables
sebagaimana digunakan oleh
the Institute of Islamic Studies, McGill University

b	=	ب	z	=	ز	f	=	ف
t	=	ت	s	=	س	q	=	ق
th	=	ث	sh	=	ش	k	=	ك
j	=	ج	ṣ	=	ص	l	=	ل
ḥ	=	ح	ḍ	=	ض	m	=	م
kh	=	خ	ṭ	=	ط	n	=	ن
d	=	د	ẓ	=	ظ	h	=	ه
dh	=	ذ	ʻ	=	ع	w	=	و
r	=	ر	gh	=	غ	y	=	ي

Short: a = ´ ; i = ِ ; u = ُ
Long: ā = ا ; ī = ي ; ū = و
Diphthong: ay = اي ; aw = او

DAFTAR ISI

Paket 1

PLUTOCRACY QURAYSH DALAM PEMERINTAHAN ZAMAN PRA-ISLAM

Pendahuluan

Perkuliahan pada paket ini difokuskan pada perbincangan tentang pemerintahan Quryash pada zaman pra-Islam. Konten kajiannnya meliputi pembahasan tentang posisi dan peran komunitas Quraysh dalam politik dan ekonomi. Materi ini menjawab permasalahan bagaimana Quraysh mengalami proses menjadi kelompok dominan dalam pemerintahan pada zaman pra-Islam. Pengetahuan ini dapat menjadi bahan analisis dalam upaya menjawab diskursus mengapa dominasi politik Qurasyh diabadikan dalah fikih siyasah sebagaimana ditunjukkan dengan muncunyal doktrin politiik bahwa *al-aimmah min al-Quraysh.*

Materinya meliputi tiga pokok bahasan, yaitu proses kelahiran Quraysh sebagai elite Arab, diterminisme religio-ekonomi dalam interaksi sosial Quraysh, dan *plutocracy Quraysh.* Strategi yang digunakan dalam mendiskusikan issu tersebut adalah *Contextual Teaching and Learning* (CTL) dengan metode *problem based learning* dan *inquiry studies.* Metode ini sangat menantang, karena mensyaratkan kemampuan berfikir dealektik-reflektif dan penguasaan materi yang memadai dari seorang dosen.

Penerapan metode dimaksud diwujudkan dalam 5 tahap saintifik, yaitu *observing*, *questioning*, *exploring*, *associating*, dan *communicating* atau *presenting*. Agar proses interaksional tersebut terfasilitasi dengan baik dibutuhkan media yang relevan untuk itu, baik dalam bentuk manual, mapun ICT dengan segala perangkat yang dibutuhkan.

Rencana Plaksanaan Perkuliahan

Kompetensi Dasar

Mahasiswa mampu mendeskripsikan dan menganalisis sistem pemerintahan Plutocracy Qurasyh pada zaman Arab pra-Islam.

Indikator

Pada akhir perkuliahan mahasiswa diharapkan dapat:

1. menjelaskan proses kelahiran Quraysh sebagai komunitas dominan
2. menganalisis diterminisme religio-ekonomi dalam interaksi sosial
3. menjelaskan karakter pemerintahan Plutocracy Quraysh

Waktu: 2x 50 menit

Materi Pokok

1. Pro Quraysh sebagai Komunitas Kelas Atas
2. Peran Religio-Sosial Ekonomi Quraysh
3. Plutocracy Quraysh: Model Relasi Kuasa Arab

Kegiatan Perkuliahan

Kegiatan awal (15 menit)

1. Menyampaikan pentingnya materi dalam paket ini dari perspektif keilmuan dan kehidupan kontemporer
2. Membagi mahasiswa ke dalam beberapa kelompok sesuai dengan kebutuhan dan sumber belajar tersedia

Kegiatan Inti (70 menit)

1. Masing-masing kelompok melakukan kegiatan *observing* tentang komunitas Quraysh dalam masyarakat Arab pra-Islam melalui penugasan melakukan riset awal, atau membuat peta konsep (*mind maping*) baik

yang dituangkan dalam media manual, atau ACT yang relevan dengan pokok pembahasan dimaksud.

2. Masing-masing kelompok atau salah satu kelompok mengajukan pertanyaan dari hasil pengamatan dimaksud

3. Masing-masing kelompok melakukan *exploring,* yaitu menjawab pertanyaan terkait dengan tema yang telah dipersiapkan, dan dilanjutkan dengan presentasi dan tanggapan dari masing-masing kelompok dalam ruang sub tema:

Kelompok 1: Quraysh sebagai Komunitas Kelas Atas

Kelompok 2: Peran Religio-Sosial Ekonomi Quraysh

Kelompok 3: Plutocracy Quraysh: Model Relasi Kuasa Arab pra-Islam

4. *Assosiating*, yaitu melakukan penguatan hasil diskusi dengan cara mengaitkan dengan ilmu lain dan kehidupan kontemporer. Dalam hubungan ini, pengampu memberikan kesempatan kepada mahasiswa untuk menguji asosiasi dimaksud dengan perspektif, atau paling tidak menanyakan dari perspektif lain.

5. *Communicating*, yaitu mahasiswa baik secara individial, atau secara kelompok menyampaikan kesimpulan tau refleksi.

Kegiatan Penutup (10 menit)

1. Refleksi bersama atas keseluruhan proses interaksional.
2. Dosen memberikan konfirmasi dan penguatan secara teoritik
3. Dosen memberikan motivasi dalam bentuk saran/nasehat/ wawasan sebagai *lesson learn* dari materi yang didiskusikan.

Lembar Kegiatan

Mahasiswa membuat Peta Konsep tentang posisi dan peran Quraysh dalam struktur masyarakat Arab pada zaman pra-Islam dari bacaan yang telah disediakan dalam Buku Ajar.

Tujuan

Menuangkan ide dalam peta konsep (*mind maping*) tentang Posisi dan Peran Quraysh dalam pemerintahan Plutocracy Arab pra-Islam.

Bahan dan Alat

Kertas plano, spidol berwarna, dan isolosi, atau dan LCD

Langkah Kegiatan

1. Tentukan ketua kelompok untuk memandu diskusi kelompok
2. Diskusikan materi yang telah ditentukan dengan anggota kelompok
3. Tuliskan hasil diskusi dalam bentuk Peta Konsep
4. Tempelkan hasil kerja kelompok di papan tulis/ dinding kelas
5. Pilihlah satu anggota kelompok untuk presentasi
6. Presentasikan hasil kerja kelompok secara bergiliran dengan waktu masing-masing kurang lebih 5 menit
7. Berikan tanggapan/klarifikasi dari presentasi.

Uraian Materi

PLUTOCRACY QURAYSH PADA ZAMAN ARAB PRA-ISLAM[1]

1. Quraysh sebagai Komunitas Kelas Atas

Secara umum masyarakat Arab pra-Islam memiliki karakter bersuku-suku, bercerai berai, saling bermusuhan dan bahkan saling berperang dalam mempertahankan hidupnya. Sistem sosialnya cenderung bercorak strukturalis dalam mana kewenangan pemimpin suku *majlīs al-qabīlah* meliputi keseluruhan individu, memiliki keistimewaan dalam pembagian harta rampasan perang, hak veto dalam pengambilan keputusan, dan individu harus tunduk sepenuhnya pada keputusan yang diambil oleh pemimpin suku.[2]

Karakter tersebut di atas mengalami transformasi seiring dengan perubahan sosial-ekonomi Arab secara tidak merata sehingga melahirkan kesenjangan sosial-ekonomi. Mereka yang bisa memanfaatkan momentum transformasi itu adalah para pihak yang terlibat dalam perdagangan, khususnya suku Quraysh, sedangkan para pihak yang berada di luar kegiatan perdagangan tidak mengalami transformasi, khususnya masyarakat pedesaan yang disebut Baduwi. Perbedaan dalam menghadapi perubahan tersebut melahirkan perbedaan kelas yang dalam ilmu sosiologi

[1]Paket ini diadopsi dari hasil riset Ibnu Anshori tentang Oposisi dalam Sejarah Islam dengan beberapa perubahan penyajian. Lihat Ibnu Anshori, *Oposisi dalam Sejarah Kekhalifahan Islam: Perspektif Sosiologi Sejarah* (Jakarta: Gaung Persada, 2012): 80-94.

[2]Aḥmad Amīn, *Fajr al-Islām* (Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣrīyah, 1982), 8.

disebut strafikasi sosial. Dalam strafikasi tersebut, muncul sejumlah sebutan penggolangan, yaitu *rajulun ʻaẓīm, al-malāʼ*, *ṣarḥāʼ al-nasab,* atau *ahl al-madar* untuk kelas atas,[3] dan *al-ṣaʻālīk*, *al-mawālī*, dan *ahl al-wabar* untuk kelas bawah.[4]

Sebagaimana diabadikan dalam al-Qur'an Surat al-Zukhrūf ayat 31 diinformasikan bahwa sebelum kedatangan Islam di Hijaz telah dikenal masyarakat kelas elit dengan surplus ekonomi atas komunitas lainnya yang dalam ayat itu disebut *rajulun ʻaẓīm*.[5] Pernyataan al-Qur'an ini secara sosiologis mengambarkan struktur sosial masyarakat Arab pra-Islam ke dalam dua strafikasi sosial, yaitu lapis atas dan lapis bawah. Sejarah menunjukkan bahwa suku Quraysh berhasil mengambil momentum perubahan sosial sehingga menduduki kelas atas, sedangkan suku non-Quraysh tidak banyak tersentuh oleh perubahan sosial masyarakat sehingga mereka berada dalam posisi marginal dalam hegemoni Quraysh.

Kelompok masyarakat yang menduduki kelas lapis atas pada umumnya adalah kabilah Quraysh yang kemudian pada masa Islam

---

[3]*Ahl al-madar* adalah penduduk yang bertempat tinggal di kota, pemilik rumah bangunan, dan pemangku peradaban, disebut juga *ṣarḥaʼ al-nasab*, lihat Samīr ʻAbdurrazzāq al-Quth, *Ansāb al-ʻArab* (Beirut: Dār al-Hayāt, t.t), 270.

[4]*Ahl al-wabar* adalah penduduk desa, ada juga yang menyebutnya kaum *al-ṣaʻālīk*, lihat Muhammad ʻAbīd al-Jābirī, *al-Aṣabīyah wa-al-Dawlah: Maʻālim al-Naẓarīyah al-Khaldūnīyah fī Tārīkh al-Islāmī al-ʻArabī* (Bagdad: Āfāq ʻArabī, 1987), 463.

[5]Diriwayatkan oleh Ibn ʻAbbās bahwa yang dimaksud *rajulun ʻazīm* adalah Walīd bin Mukhīrah dan ʻUrwah ibn Masʻūd ibn ʻUmar al-Thaqāfī, masing-masing dari Mekah dan Thaif, mengaku dirinya sebagai orang besar dan terhormat. Mereka melakukan protes pada Tuhan mengapa al-Qur'an diturunkan pada Muḥammad yang tidak masuk katagori elite, seharusnya kata mereka al-Qur'an diturunkan pada salah satu dari keduanya sebagai elite Mekah dan Thaif, lihat Jalāluddīn ʻAbdurraḥmān al-Suyūṭī, *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl* (Beirut: Dār al-Kutub al-Islāmīyah, 1980), 172.

menjadi penguasa, sedang yang menduduki kelas bawah pada umumnya disebut golongan Baduwi karena hidupnya yang nomaden, mengikuti sumber air, hidup bersama ternaknya dengan penghasilan pas-pasan dari buruan dan hewan ternakannya. Namun demikian, kendati mereka disebut nomad tidak berarti mereka tidak memiliki wilayah tetap. Memang mereka hidup berpindah-pindah mengikuti sumber ekonomi, khususnya air dan rerumputan, tetapi mereka kembali lagi pada tempat asalnya apabila musim telah tiba.[6]

Awal kehadiran kuasa Quraysh sebagai kelas atas Mekah ditandai dengan kegiatan Quṣayy dalam bidang ekonomi di Mekah. Quṣayy menyatukan masyarakat Quraysh yang cerai-berai dan terpisah-pisah yang hidup di pegunungan dan perbukitan, dan di sudut-sudut Mekah dengan cara mendorong anggota sukunya mendirikan rumah-rumah di sekitar Ka'bah. Hasilnya, banyaklah orang Quraysh mendiami kawasan sekitar Ka'bah sehingga dengan kebijakan ini Qushay disebut sebagai *al-mujmi'u* (orang yang mengumpulkan). Selanjutnya Quṣayy membangun komunikasi politik dengan sesepuh Mekah, Halīl ibn Hubbah pemimpin kabilah Khazā'ah yang menguasai Ka'bah, dengan cara menikahi putrinya. Atas dasar pandangan bahwa siapa yang

[6]Baduwi dapat diklasifikasi ke dalam kelas kaya dan miskin. Yang pertama disebut *al-Sādah* adalah pemilik unta, dan kambing, menempati tenda yang baik, memakai pakaian yang mewah, memakan makanan enak, berperan sebagai pendamai dalam konflik. Yang kedua adalah kelompok yang hidup pas-pasan, tinggal di tenda yang jelek, memakai kain lusuh, makanan kasar, bertengger di atas kuda, suka berperang, suka marah, lihat 'Abd al-Jawwād al-Ṭayīb, *Hudhayl fī Jāhilīyatihā wa-Islāmihā* (Tripoli: Dār al-'Arabīyah li-al-Kitāb, 1982), 119.

menguasai Ka'bah berarti menguasai Mekah. Tidaklah heran bila kemudian, Quṣayy merupakan orang pertama dari keturunan Quraysh yang merenovasi bangunan Ka'bah setelah Nabi Ibrahīm,[7] dan orang pertama yang mengurus haji dalam bentuk pelayanan memberikan minuman, penjagaan dan penyambutan, dan meminta pada orang Quraysh untuk mengeluarkan pajak sehingga melahirkan kegiatan ekonomi dan budaya di sekitar Ka'bah.[8]

2. Peran Religio-Sosial Ekonomi Quraysh

Penguasaan Ka'bah dan pelayanan Haji pada zaman pra-Islam yang berada di tangan Quraysh menunjukkan adanya hubungan religio-sosial-ekonomi dalam arti bahwa haji tidak saja mengandung dimensi agama, tetapi juga mengandung dimensi ekonomi dan sosial-budaya. Peran sosial-keagamaan Quraysh dapat dilihat bagaimana Quṣayy bertindak inovatif dalam membangun Mekah sebagai bagian dari upaya penguatan ekonomi Qurasysh.

Peran sosial yang diperlihatkan oleh Qusyay adalah pembangunan *dār al-nadwah* sebagai sebuah tempat pertemuan yang mungkin dilihat dari sudut fungsinya mirip dengan *public sphere* meminjam terminologi Habermas. Karena, di tempat itulah orang-orang Quraysh berkumpul mendiskusikan kebaikan dan keburukan berbagai masalah kehidupan masyarakat mulai urusan

---

[7]Muḥammad Riḍá, *Muḥammad Rasūlullāh* (Kairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-Arabīyah, tt.), 12.

[8]Khalīl 'Abd al-Karīm, *Quraysh min al-Qabīlah ilá al-Dawlah al-Markazīyah* (Beirut-Libanon: Muassasat al-Intishār al-'Arabī, 1998), 9.

individual seperti pakai baju besi bagi perempuan sebagai tanda sudah dewasa hingga masalah publik. Kedudukan dan pentingnya peran *dār al-nadwah* dalam kehidupan sosial Arab terus berlangsung sampai penaklukan Mekah, karena tradisi yang telah dirintis oleh Quṣayy terus dijalankan oleh penerusnya.[9] *Dār al-nadwah* berdiri hingga zaman Umayyah, kemudian atas pertimbangan politik dibeli oleh Mu'āwiyah ibn Abī Sufyān 100 dinar dari pemiliknya Ikrimah ibn Amīr ibn Hishām sebagai pewaris 'Abdī Dār.[10]

Atas peran sosial itulah, Quṣayy ibn Kilāb ibn Lu'ay dikukuhkan sebagai peletak dasar kuasa Quraysh di Mekah. Sampai pada pemikiran bahwa Quṣayy mencapai peran tersebut semata-mata karena berhasil membangun kuasa ekonomi dan kemampuannya dalam mempertemukan kabilah Jazirah Arab dari berbagai penjuru. Dengan modal kuasa tersebut, ia menjadi pemimpin suku yang ditaati oleh seluruh kaumnya, di mana segala keputusan kehidupan (keamanan, perairan, pertolongan, putusan, dan pucuk pimpinan) diserahkan padanya. Peran sosial Quṣayy ini dilanjutkan oleh anak cucunya, yaitu Hāshim dan 'Abd al-Muṭṭalib hingga pendirian Daulah Madinah secara sempurna oleh Nabi Muḥammad.[11]

---

[9]Ibn Sa'ad, *al-Ṭabaqāt al-Kubrá,* Juz I (Kairo: Lajnat al-Thaqāfah al-Islāmīyah bi-Dār Jam'īyat al-Jihād al-Islāmī, 1358H), 50.

[10]Lihat Khalīl 'Abd al-Karīm, "al-Dirāsah allatī Athārah al-Salafīyah al-Ḥadīthah" artikel dalam *Majallat al-Adab wa-al-Naqd*, Edisi 52 (November 1989): 65

[11]Quṣayy adalah orang pertama yang terkaya di Mekah, kekayaannya didapat dari hartawan pedagang kulit yang datang ke Makkah. Ketika orang

Pada pasca Quṣayy ibn Kilāb, kuasa Quraysh di Mekah terbagi ke dalam tiga kelompok, yaitu kelompok Banī ‘Abdī al-Dār, Banī ‘Abd al-Manāf, dan kelompok yang tidak memihak pada kelompok manapun. Kelompok Banī ‘Abd al-Manāf dinamakan *al-muṭayyibīn* (orang yang berjiwa baik), sedang Banī ‘Abdī al-Dār dinamakan *al-aḥlāf* (orang yang bersekutu/bersahabat). Kedua kubu saling berkonflik, namun pada akhirnya terjadi perdamaian dan kesepakatan yang memutuskan bahwa Manāf memegang jabatan perairan dan pertolongan, sedangkan ‘Abdī al-Dār memegang panji peperangan dan musyawarah. Dengan jabatan itulah Banī ‘Abd al-Manāf mengurus perhajian, yaitu menyambut kedatangan haji dengan memberi makan mereka yang miskin sehingga pada generasi berikutnya diteruskan oleh Hāshim (orang yang mulia) yang nama asalnya adalah ‘Amr sebagaimana diabadikan dalam syair yang panda intinya dikatakan bahwa ‘Amr yang mulia telah memberi makan kepada kaumnya dan beberapa tokoh Mekah serta *musannitūn* (yang yang dilanda kelaparan), dengan kepeduliannya pada fakir miskin.[12]

Dari apa yang disajikan di muka perihal hubungan kegiatan pelayanan Haji dan kuasa menunjukkan beberapa korelasi. Pertama, bahwa fungsi kegiatan Haji mengandung dimensi kuasa ekonomi Quraysh, karena dengan Haji itulah kegiatan ekonomi di

---

tersebut akan meninggal, sedang ia tidak memiliki ahli waris, maka hartanya dihibahkan kepadanya, lihat Karīm, *Quraysh min al-Qabīlah ilá al-Dawlah al-Markazīyah,* 2 dan 4.

[12]Taqīyuddīn Abū al-Rabī’ Sulaymān al-Kalā’ī, *Kitab al-Tanāzu‘ wa-al-Takhāṣum fī mā bayna Banī Umayyah wa-Banī Hāshim*, ditahqiq oleh Ḥusayn Mu’nīs (Kairo: Dār al-Ma‘ārif, 1988), 39.

Mekah meningkat dalam mana kelompok Quraysłah yang menjadi penguasanya. Kedua, dengan penguasaan Haji ada di tangan suku Quraysh tidak saja melahirkan kekuatan ekonomi bagi mereka, tetapi juga dapat meningkatkan pristise Quraysh sebagai penguasa "Tanah Haram" yang terkenal dengan sebutan Mekah. Kedua korelsi tersebut menunjukkan pentingnya fungsi agama dalam kegiatan ekonomi.

Meminjam teori Malinowski dan Radclife-Brown tentang fungsi agama, bahwa agama memiliki pengaruh fungsional dalam pengaturan tata norma masyarakat,[13] maka pengelolaan Ka'bah oleh Quraysh memiliki peran sosial penting, yaitu menjadi penguat otoritas Quraysh di hadapan suku lainnya di Mekah, khususnya, dan Jazirah Arab pada umumnya. Penguasaan Ka'bah sebagai pusat ritual agama masyarakat Arab pra-Islam dan melengkapi capaian surplus ekonomi Quraysh menjadikan Quraysh sebagai elit penguasa Mekah yang tidak tertandingi oleh suku lainnya. Sehingga, tidaklah heran bila ada pendapat yang mengatakan, bahwa penguasaan pelaksanaan haji pada zaman pra-Islam itu tiada lain kecuali dimaksudkan untuk memperkuat justifikasi kepentingan politik Quraysh dalam kepemerintahan. Dimensi religio-politik ini menggambarkan relasi kuasa agamawan dan kelas penguasa amat erat dalam dinamikanya masing-masing. Otoritas Quraysh yang telah dicapai dengan kuasa ekonominya menjadikan Quraysh semakin hegemonik

---

[13]Bottomor, *Tamhīd fī Ilm al-Ijtimā*ʻ, trj. (Kairo: Dār al-Maʻārif, 1983), 313.

ketika kesakralan haji terus dipelihara dalam genggaman Quraysh.[14] Pandangan ini menunjukkan bahwa pendapat, dogma, ide, dan keyakinan yang berkembang dalam sebuah sejarah tertentu tidak saja dibentuk oleh institusi agama, tetapi juga dipengaruhi oleh struktur ekonomi dan politik.[15]

3. Plutocracy Quraysh sebagai Model Pemerintahan Arab Pra-Islam

Menjelang kedatangan Islam, elit *Dār al-nadwah* menjelma menjadi *al-malā'* atau *plutocracy,* yaitu orang terpandang dari Quraysh yang memiliki harta dan kuasa untuk memerintah Mekah.[16] Mereka adalah Hāshim, Umayyah, Nawfal, 'Abd al-Dār, Asad, Makhzūm, 'Adī, Jam'ah, dan Sahm. Ada beberapa tugas pokok yang diemban oleh *al-malā'*, adalah membahas persoalan peperangan dan perdamaian; membicarakan persoalan perdagangan, urusan pasar, dan haji sebagai pilar utama dan memperbincangkan problematika kehidupan sosial.[17] Ini

[14]George Balaideh, *Antrophologīyat al-Siyāsah*, trj. George Abī Ṣāliḥ, 93-95, dalam 'Abd al-Karīm, *Quraysh min al-Qabīlah ilá al-Dawlah al-Markazīyah*, 11.

[15]'Abd al-Karīm, *Quraysh min al-Qabīlah ilá al-Dawlah al-Markazīyah,* 273; Muḥammad Aṭif Ghayth, *Qāmūs 'Ilm al-Ijtimā'* (Iskandariyah: Dār al-Ma'rifah al-Jam'īyah, 1988), 460.

[16]Abū al-Qāsim al-Ḥusayn ibn Muḥammad yang terkenal dengan sebutan Raghīb al-Asfianī, *al-Mufradāh fī Gharīb al-Qur'ān* (Kairo: Maktabah wa-Maṭba'ah al-Bāb wa Awlādih, 1381/1961M), 473, Jawwād 'Alī, *al-Mufaṣṣal fī Tārīkh al-'Arab Qabl al-Islām,* Juz V (t.t,: t.p, 1413H/1993M), 236.

[17]*Al-malā'* dalam mengamankan kuasanya menggunakan jasa *al-ḥabshī.* Disebut *al-ḥabshī* karena mereka mengadakan perjanjian dengan Quraysh di lereng gunung di Mekah yang disebut *al-ḥabshī al-qurayshī.* Pendapat lain mengatakan bahwa *al-habshī* adalah kelompok hamba sahaya yang berkulit

menunjukkan bahwa relasi pragmatis dan resiprokal antara elite Quraysh dan masyarakat non-Quraysh telah dikenal dalam masyarakat Arab pra-Islam.

Sebenarnya kelompok *al-malā'* dalam struktur sosial Mekah merupakan kelompok minoritas. Namun demikian, dengan surplus ekonomi mereka memiliki otoritas kuasa politik yang hegemonik, sedangkan kelas bawah yang disebut Baduwi walau merupakan kelompok mayoritas berada pada posisi marginal.[18] Rumusan ini mungkin sesuai dengan deskripsi Nabi yang mengatakan bahwa Quraysh merupakan kelas utama, sedangkan yang lainnya dikatagorikan sebagai kelas dua sebagaimana terungkap dalam riwayat, "*al-a'immah min Quraysh mā baqiya minhum thāniá.*"[19]

Salah satu karakter dari sistem *plutocracy Quraysh* yang dominan adalah penempatan jalan konsensus sebagai mekanisme konflik. Hingga menjelang kehadiran Islam di Mekah, konsensus tetap menjadi katup pengaman dari setiap konflik. Di antara peristiwa konflik yang bisa dijadikan contoh adalah konflik antara Banī 'Abd al-Dār dan Banī 'Ādī ibn Ka'ab tentang siapa

---

hitam yang berasal dari Afrika (Habsy) yang bekerja pada hartawan Quraysh. Pendapat ini didukung oleh Ḥusayn Marwah, Burhānuddīn Dallaw, Jawwād 'Alī, Lammens, lihat 'Alī ibn Burhānuddīn Dallaw (975-1004H), *Insān al-'Uyūn fī Sīrah al-Amīn wa-al-Ma'mūn* yang terkenal dengan *al-Sīrah al-Halabī*, Juz II (Kairo: Syirkat Maktabah al-Bāb wa-Awlādih, 1384/1965M), 695.

[18]Buttomor, *al-Ṣafwah wa-al-Mujtama': Dirāsah fī Ilm al-Ijtima' al-Siyāsī* terj. Muḥammad al-Jawharī dkk. (Kairo: Dār al-Mā'arif , 1978), 27.

[19]Abī al-Fatḥ Muḥammad Ibn 'Abd al-Karīm al-Shahrastanī, *al-Milal wa al-Niḥal.* Ditahkiq oleh Muḥammad Fahmī (Beirut: Dār al-Kitab al-'Ilmīyah, 1414 H/1993 M), 108.

yang berhak meletakkan Hajar Aswad di tempatnya semula pada saat dilakukan renovasi. Konflik ini berujung pada konsensus yang disebut *Ḥilf al-Aḥlāf* atau *Luqāt al-Dam.* [20]

Tradisi resolusi konflik pra-Islam dengan konsesus terus bertahan hingga datangnya Islam.[21] Namun pada pasca-Nabi, tradisi konflik tersebut tidak bekerja dengan baik sehingga konflik saat itu melahirkan perpecahan umat Islam.

Konsensus yang telah berhasil dibangun oleh elite Quraysh menunjukkan bahwa masyarakat Arab telah mengenal pemerintahan, yaitu pemerintahan yang dipegang oleh segelintir elite yang disebut *ḥukūmat al-malā' al-Qurayshī* sebagaimana telah dijabarkan di muka. Kendati terjadi konflik (*al-tanāfus)* di kalangan kelas *al-malā'* sendiri antara keturunan 'Abd al-Manāf ibn Quṣayy, yaitu antara Banī Hāshim dan Banī 'Abd al-Shām atau Banī Umayyah, selalu berujung pada konsensus.[22] Atas dasar ini, istilah yang tepat untuk menggambarkan konflik dalam masyarakat Quraysh bukan permusuhan (*al-'adāwah*), tetapi

---

[20]Disebut *Luqāt al-Dam* karena proses perdamaiannya menggunakan sebuah mangkok yang berisi darah. Setelah mencelupkan tangannya ke dalam mangkok mereka bermusyawarah. Saat itulah lahir usulan cerdas yang berasal dari Abū Umayyah ibn al-Mughīrah: "jadikanlah orang yang masuk masjid pertama kali sebagai orang yang memutuskan perkara yang kalian perselisihkan". Adalah Muḥammad yang pertama kali masuk masjid, lihat 'Abd al-Karīm, *Quraysh min al-Qabīlah ilá al-Dawlah al-Markazīyah,* 27.

[21]Imām Abū al-Fida' Ismā'īl ibn Kathīr, *Sīrat al-Nabawīyah*, ed. Musṭafá 'Abd al-Waḥīd, Juz I (Kairo: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabīyah, tt), 252; Imām Abī Muḥammad 'Abd al-Mālik ibn Hishām al-Mu'ārifī, *Sīrat ibn Hishām*, Juz I (Kairo: Maktabah Shaqrun, 1391H/1971), 153.

[22]Kata pengantar Ḥusayn Mu'nis dalam Taqīyuddīn al-Maqrizī, ed. Ḥusayn Mu'nis, *al-Nizā' wa-al-Takhāṣum fī mā Bayna Banī Umayyah wa-Banī Hāshim* (Beirut-Libanon: Manshūrat Markaz al-Imāmah al-Qawmī, 1986), 111.

persaingan (*al-tanāfus*), karena mereka terikat pada *Ḥilf al-Fuḍūl* untuk saling menolong dengan lainnya untuk mencapai tujuan ekonomi.[23] Penjelasan tersebut menunjukkan bahwa pengutamaan konsensus daripada konflik adalah karena konsensus merupakan bagian tidak terpisahkan dari strateginya untuk menjaga hegemoni dan surplus ekonomi yang telah diraih oleh elit Quraysh.

Karakter lainnya yang perlu didiskusikan adalah: apakah *plutocracy* atau *ḥukūmat al-malā'* merupakan pemerintahan agama, ataukah bukan agama ?. Tawfīq Sulṭān al-Yozebkī mengatakan bahwa *ḥukūmat al-malā'* merupakan pemerintahan teokrasi yang memiliki wewenang politik dan agama.[24] Pandangan ini ditolak oleh Khalīl 'Abd al-Karīm karena keanggotaan *al-malā'* bukan dari tokoh-tokoh agama, juga mereka tidak mengaku sebagai pembawa kebenaran Tuhan. Menurut Karīm bahwa *ḥukūmat al-malā'* lebih dekat dengan pemerintahan oligarkhi, di mana otoritas dikendalikan oleh sekelompok elit yang bertumpu pada surplus ekonomi dan pristise seperti keturunan, kemuliaan, dan keistimewaan indvidu yang dimiliki anggotanya dan memanfaatkan fungsi agama untuk menopang hegemoninya.[25]

Sejalan dengan interpretasi ini, Ṭaha Ḥusayn mengatakan, bahwa *ḥukūmat al-malā'* bukan Republik-Teokrasi, dan bukan

---

[23]Aṭīf Ghayth, *Qāmus 'Ilm al-Ijtimā'*, 155.

[24]Taufiq Sulṭān al-Yozebkī, *Dirāsah fī al-Naẓīm al-'Arabīyah al-Islāmīyah* (Bagdad: Jāmi'at Mosul, 1989), 39.

[25]'Abd al-Karīm, *Quraysh min al-Qabīlah ilá al-Dawlah al-Markazīyah,* 108.

Republik-Demokratis dalam pengertian yang berlaku sekarang.[26] Demikian pula Mountgomery Watt mengatakan, bahwa *ḥukūmat al-malā'* mirip dengan Demokrasi Athena, dan dengan demikian ada kemungkinan dipengaruhi oleh Athena,[27] yaitu sebagai Republik Kota sebagaimana dikatakan oleh Muḥammad Kardī 'Alī. Adalah beberapa orang mulia menguasai batas-batas tugas dan kekuasaan secara sukarena dan dipilih.[28] Jadi, *ḥukūmat al-malā'* tidak bisa disifati sebagai negara teokrasi, karena agama tidak dapat menjustifikasi pemerintahan, kecuali sebagai penguat pemerintahan Quraysh.

---

[26]Ṭaha Ḥusayn, *Mar'at al-Islām* (Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1959), 23.

[27]Ḥusayn Marwah, *al-Nizā' al-Māddīyah*, 232, dalam 'Abd al-Karīm, *Quraysh min al-Qabīlah ilá al-Dawlah al-Markazīyah,* 107.

[28]Kardī, *al-Islām wa-al-Hadārah al-Islāmīyah*, 139, dalam 'Abd al-Karīm, *Quraysh min al-Qabīlah ilá al-Dawlah al-Markazīyah,* 107.

Paket 2

KONSENSUS, BAIAT DAN OPOSISI DALAM SEJARAH KEPEMERINTAHAN ISLAM[29]

Pendahuluan

Perkuliahan pada paket ini difokuskan pada perbincangan tentang konsensus, baiat dan oposisi dalam sejarah Islam. Konten kajiannnya meliputi pembahasan tentang konsensus sebagai tradisi Arab pra-Islam, baiat sebagai tradisi politik kekhalifahan, dan oposisi sebagai konsekwensi logis dari keberadaan baiat sebagai sumber legitimasi kuasa khalifah. Pengetahuan ini dapat menjadi pengetahuan dalam upaya membangun sistem politik Islam berbasis pada sejarah peradaban Islam menuju demokrasi Indonesaia yang berkeadaban.

Strategi yang digunakan dalam mendiskusikan issu tersebut menggunakan pendekatan kontekstual (*contextual teaching and learning*) dengan metode *problem based learning* dan *inquiry studies.* Metode ini sangat menantang, karena mensyaratkan kemampuan berfikir dealektik-reflektif dan penguasaan materi yang memadai dari seorang dosen. Penerapan metode dimaksud diwujudkan dalam 5 tahap saintifik, yaitu *observing*, *questioning*, *exploring*, *associating*, dan *communicating* atau *presenting*. Agar proses interaksional tersebut terfasilitasi dengan baik dibutuhkan media yang relevan untuk itu, baik dalam bentuk manual, mapun ICT dengan segala perangkat yang dibutuhkan.

---

[29]Substansi dari topik ini sebagian besar diambil dari karya Ibnu Anshori, Oposisi dalam Sejarah Kekhalifahan Islam (Jakarta: Gaung Persada, 2012): Bab I.

Rencana Plaksanaan Perkuliahan

Kompetensi Dasar

Mahasiswa mendeskripsikan dan menganalisis hubungan konsensus, baiat dan oposisi dalam konteks sejarah kekhalifahan Islam sejak era pra-Islam, awal dan klasik Islam.

Indikator

Pada akhir perkuliahan mahasiswa diharapkan dapat:

4. menganalisis konsensus sebagai tradisi politik Quraysh pra-Islam
5. menganalisis baiat sebagai mekanisme politik kekhalifahan Islam
6. menganalisis peran oposisi dalam sejarah kekhalifahan Islam

Waktu: 2x 50 menit

Materi Pokok

1. Konsensus sebagai tradisi Quraysh pra-Islam
2. Baiat sebagai mekanisme politik kekhalifahan Islam
3. Peran oposisi dalam sejarah politik kekhalifahan Islam

Kegiatan Perkuliahan

Kegiatan awal (15 menit)

3. Menyampaikan pentingnya materi dalam paket ini dari perspektif keilmuan dan kehidupan kontemporer
4. Membagi mahasiswa ke dalam beberapa kelompok sesuai dengan kebutuhan dan sumber belajar tersedia

Kegiatan Inti (70 menit)

1. Masing-masing kelompok melakukan kegiatan *observing* tentang tema melalui penugasan melakukan riset awa, atau membuat peta

konsep (*mind maping*) baik yang dituangkan dalam media manual, atau ACT yang relevan dengan pokok pembahasan dimaksud.

2. Masing-masing kelompok atau salah satu kelompok mengajukan pertanyaan dari hasil pengamatan dimaksud

3. Masing-masing kelompok melakukan *exploring,* yaitu menjawab pertanyaan terkait dengan tema yang telah dipersiapkan, dan dilanjutkan dengan presentasi dan tanggapan dari masing-masing kelompok dalam ruang sub tema:

Kelompok 1: Konsensus sebagai tradisi Quraysh Pra-Islam

Kelompok 2: Baiat sebagai sumber legitimasi kuasa khalifah

Kelompok 3: Oposisi sebagai mekanisme *check and balances* jalannya pemerintahan

4. *Associating*, yaitu melakukan penguatan hasil diskusi dengan cara mengaitkan tema dengan ilmu lain dan kehidupan kontemporer. Dalam hubungan ini, pengampu memberikan kesempatan kepada mahasiswa untuk menguji asosiasi dimaksud dengan perspektifnya sendiri, atau paling tidak menanyakan dari perspektif lain.

5. *Communicating*, yaitu mahasiswa baik secara individial, atau secara kelompok menyampaikan kesimpulan tau refleksi.

Kegiatan Penutup (10 menit)

3. Refleksi bersama atas keseluruhan proses interaksional.

4. Dosen memberikan konfirmasi dan penguatan secara teoritik

3. Dosen memberikan motivasi dalam bentuk saran/nasehat/ wawasan sebagai *lesson learn* dari materi yang didiskusikan.

Lembar Kegiatan

Mahasiswa membuat Peta Konsep tentang tema dimaksud dari bacaan yang telah disediakan dalam Buku Ajar.

Tujuan

Menuangkan ide dalam peta konsep (*mind maping*) tentang hubungan konsensus, baiat dan oposisi dalam sejarah kekhalifahan Islam.

Bahan dan Alat

Kertas plano, spidol berwarna, dan isolosi, atau dan LCD

Langkah Kegiatan

1. Tentukan ketua kelompok untuk memandu diskusi kelompok
2. Diskusikan materi yang telah ditentukan dengan anggota kelompok
3. Tuliskan hasil diskusi dalam bentuk Peta Konsep
4. Tempelkan hasil kerja kelompok di papan tulis/ dinding kelas
5. Pilihlah satu anggota kelompok untuk presentasi
6. Presentasikan hasil kerja kelompok secara bergiliran dengan waktu masing-masing kurang lebih 5 menit
7. Berikan tanggapan/klarifikasi dari presentasi

Paket 2

KONSENSUS, BAIAT DAN OPOSISI DALAM SEJARAH KEPEMERINTAHAN ISLAM[30]

Konsensus, baiat dan oposisi merupakan khazanah tradisi politik Islam sejak zaman awal yang paling berharga bagi sebuah peradaban. Issu dimaksud bukan saja petanda kemajuan sebuah peradaban, tetapi lebih dari itu, yaitu sebagai petanda bahwa Islam sejak zaman awal telah mengenal sebuah peradaban demokrasi dalam pengertian zamannya sebagai kelanjutan tradisi pra-Islam. Dalam paket ini akan dibicarakan tiga issu, yaitu konsensus sebagai tradisi Arab, baiat sebagai sumber legitimasi kuasa kekhalifahan, dan eksistensi oposisi sebagai wahana *check and balances* terhadap jalannya pemerintahan.

1. Konsensus sebagai Tradisi Quraysh pra-Islam

Konsensus dalam tradisi Quraysh pra-Islam dipahami sebagai *ḥilf* yang berarti sumpah (*al-yamīn*) atau perjanjian (*al-'ahd*), yang selanjutnya diartikan sebagai perjanjian persahabatan di bawah sumpah.[31] Banyak teori yang ditawarkan untuk menjawab pertanyaan mengapa Quraysh lebih suka jalan konsensus daripada jalan kekerasan. Khalīl 'Abdul Karīm berpendapat bahwa

---

[30]Substansi dari topik ini sebagian besar diambil dari karya Ibnu Anshori, Oposisi dalam Sejarah Kekhalifahan Islam (Jakarta: Gaung Persada, 2012): Bab I.

[31]'Alī ibn Burhānuddīn al-Halabī, *Insān al-'Uyun fī Sīrat al-'Amin wa-al-Ma'mūn*, atau *Sirat al-Halabīyah*, Juz I (Kairo: Maktabat Muṣṭafá al-Bāb al-Halab wa-Awlādih, 1971), 211.

terjadinya konsensus dalam komunitas Quraysh disebabkan oleh beberapa hal, yaitu perasaan hubungan kekerabatan yang sangat kental dalam tradisi Quraysh, para saudagar memiliki tradisi berkomunikasi dengan orang lain secara transaksional, dan memiliki citra sebagai *ahl al-ḥarām.*[32] Pandangan tersebut bermuara pada upaya penyakralan dirinya sebagai *ahl al-ḥarām* dalam pengertian bahwa peperangan dapat mencoreng citra dan kewibawaan Quraysh yang pada gilirannya dapat menghambat pertumbuhan ekonomi.

Dari pendapat ini dapat dimaknai beberapa hal. Pertama, bahwa konsensus merupakan bagian dari tradisi ekonomi yang harus dijaga oleh pemangkunya. Karena itu, Quraysh sebagai kaum pedagang yang kaya sebisa mungkin menghindari konflik karena dipandang dapat menghambat pertumbuhan ekonomi. Kedua, bahwa Quraysh dalam menjalankan strategi politiknya sangat rasional dan cenderung mempertimbangkan citra politik sebagai modal dasar mencanggihkan kuasa ekonominya terhadap masyarakat Mekah pada khususnya, dan Jazirah Arab pada umumnya. Dengan demikian dapat dirumuskan, bahwa dibalik konsensus sebagai resolusi konflik yang dikembangkan oleh elit Quraysh mengandung dimensi penguatan kuasa ekonomi Quraysh. Sebagai ilustrasi, hadirnya peran ‘Abdullāh ibn Jud‘ān dalam *Ḥilf al-Fuḍūl* dapat dijadikan bukti penguat. Dia adalah seorang hartawan Mekah yang terkenal dengan sebutan *hasī al-dhahab*

---

[32]‘Abd al-Karīm, *Quraysh min al-Qabīlah ilá al-Dawlah al-Markazīyah,* 62-63.

(meminum dengan gelas emas), rumahnya menjadi tempat perjanjian tersebut, suka memberi makanan pada suku Quraysh, menyukai kemaslahatan harta dan perdagangan di Mekah, berkepentingan mencegah agresor melakukan gangguan terhadap pedagang yang datang ke Mekah. Maka untuk menjamin kegiatan perdagangan di Mekah kondusif dan aman diperlukan *Ḥilf al-Fuḍūl.*[33]

Konsensus yang telah berhasil dibangun oleh elite Quraysh menunjukkan bahwa masyarakat Arab telah mengenal pemerintahan, yaitu pemerintahan yang dipegang oleh segelintir elite yang disebut *ḥukūmat al-malā' al-Qurayshī* sebagaimana telah dijabarkan dalam paket 1. Kendati terjadi konflik (*al-tanāfus)* di kalangan kelas *al-malā'* sendiri antara keturunan 'Abd al-Manāf ibn Quṣayy, yaitu antara Banī Hāshim dan Banī 'Abd al-Shām atau Banī Umayyah, selalu berujung pada konsensus.[34] Atas dasar ini, istilah yang tepat untuk menggambarkan konflik dalam masyarakat Quraysh bukan permusuhan (*al-'adāwah*), tetapi persaingan (*al-tanāfus*), karena mereka terikat pada *Ḥilf al-Fuḍūl* untuk saling menolong dengan lainnya untuk mencapai tujuan tertentu.[35] Penjelasan tersebut menunjukkan bahwa pengutamaan konsensus daripada konflik adalah tidak saja karena adanya hubungan kekerabatan antar mereka yaitu perasaan dari satu

---

[33]'Abd al-Karīm, *Quraysh min al-Qabīlah ilá al-Dawlah al-Markazīyah,* 68.

[34]Kata pengantar Ḥusayn Mu'nis dalam Taqīyuddīn al-Maqrizī, ed. Ḥusayn Mu'nis, *al-Nizā' wa-al-Takhāṣum fī mā Bayna Banī Umayyah wa-Banī Hāshim* (Beirut-Libanon: Manshūrat Markaz al-Imāmah al-Qawmī, 1986), 111.

[35]Aṭīf Ghayth, *Qāmus 'Ilm al-Ijtimā'*, 155.

kakek dalam rangka menjaga kemuliaan yang telah disandang oleh nenek moyangnyya, Quṣayy, tetapi juga karena konsensus merupakan bagian tidak terpisahkan dari strateginya untuk menjaga hegemoni dan surplus ekonomi yang telah diraih oleh elit Quraysh.

Elit Quraysh lebih memilih jalan konsensus daripada konflik karena posisinya mapan secara politik dan ekonomi, sedangkan non-Quraysh yang pada umumnya adalah masyarakat Baduwi lebih memilih konflik dan oposisi. Kesenjangan sosial-budaya dalam interaksi sosial antara Quraysh dan non-Quraysh menandai adanya perbedaan antara kelas yang lebih mengutamakan resolusi konflik dengan konsensus dibanding dengan kelas yang lebih mengutamakan jalan konflik dengan kekerasan. Kaum *al-malā'* di mana Quraysh terkatagori memiliki kecenderungan menggunakan resolusi konflik dengan jalan konsensus sebagai refleksi cara berfikir strategis dan jangka panjang dalam menjaga kepentingan ekonominya, sedangkan kaum non-Quraysh yang pada umumnya disebut *al-sā'ālīk* lebih mengenal jalan kekerasan sebagai refleksi corak berfikir nomad, jangka pendek dalam mempertahankan hidupnya.

2. Baiat sebagai Sumber Legitimasi Politik Kekhalifahan

Baiat merupakan implementasi konsensus yang berkembang pada zaman kenabian dan kekhaliafahan awal. Keduanya memilki perbedaan dan persamaan. Perbedaannya, kalau konsensus terjadi antar elite, sedangkan baiat terjadi antara elite penguasa dan

rakyat. Persamaannya, baik konsensus maupun baiat menjadi sumber kuasa bagi sebuah pemerintahan, dan menjadi jalan keluar dari konflik politik (*mu'āraḍah* atau *muqāwamah*). Secara lebih spesifik, pemberian baiat banyak berkaitan dengan soal suksesi, dan sikap politik masyarakat terhadap penguasa.

Secara normatif konsep baiat (*al-bay'ah*) tertera dalam al-Qur'an, di antaranya Surat al-Mumtaḥanah ayat 12, Surat al-Fath ayat 10. Para mufassir mengartikannya dengan *al-'ahd* (perjanjian setia),[36] dan janji itu dalam surat lainnya, misalnya Surat al-Mā'idah ayat 1, dan Surat al-Isra' ayat 34, harus dipenuhi. Maka, baiat sebagai perjanjian saling setia antara pemerintah dengan rakyat mengikat kedua belah pihak. Pihak penerima baiat, yaitu pemerintah berkewajiban melaksanakan tugas pemerintahan dengan amanah dan adil sebagaimana diperintahkan oleh Allah dalam al-Qur'an Surat al-Nisā' ayat 58. Pihak pemberi baiat, yaitu umat berkewajiban untuk taat pada pemerintah sebagaimana diperintahkan oleh Allah dalam Surat al-Nisā' ayat 59 dengan syarat pemerintah bertindak amanah dan adil dalam menjalankan pemerintahannya. Mungkin dalam kacamata pemikiran politik kontemporer, baiat dalam pengertian sebagai kontrak umat (*mu'āhadah*) secara substantif mirip dengan teori "kontrak sosial"

---

[36]Lihat Abū Su'ūd Muḥammad Ibn Muḥammad al-'Imādī, *Irshād al-'Aql al-Salīm al-Karīm*, Juz VIII (Beirut: Dār Ihyā' al-Thurāth al-'Arabī, t.t), 106; Abū Muḥammad al-Ḥusayn Ibn Mas'ūd al-Baghawī, *Tafsīr al-Baghawī* (www.qurancomplex.com), VII (akses April, 2009), 299.

dari John Locke dan Jean Jacques Rousseau, bahwa kedaulatan bersumber dari kesepakatan antara rakyat dan pemerintah.[37]

Baiat digunakan pertama kali dalam Perjanjian Hudaybīyah yang disebut *Bay'at al-Riḍwān*, yaitu pernyataan setia sahabat terhadap kepemimpinan dan perjuangan Nabi Muhammad dalam menyebarkan agama Islam.[38] Legitimasi kepemimpinan Nabi dalam politik semakin memperoleh dasar pijakannya pada *Bay'at al-'Aqābah* I dan II, dan mencapai puncaknya pada *Ṣaḥīfat al-Madīnah* yang kemudian terkenal dengan sebutan Piagam Madinah.[39] Namun, perlu dipahami bahwa baiat kaum Muslim kepada Nabi Muhammad bukanlah baiat atas kenabiannya, melainkan baiat dalam kapasitasnya sebagai pemimpin umat, sebab pengakuan atas kenabian adalah kewenangan Tuhan, bukan kewenangan masyarakat.

---

[37]Diskusi baiat dan kontrak sosial, lihat Ilyas Ahmad, *The Social Contract and The Islamic State* (New Delhi: Kitab Bahavan,1944), 67-134. Teori kedaulatan rakyat dikembangkan oleh John Locke dan Jean Jacques Rousseau. Menurut Locke, bahwa kehendak rakyat menjadi dasar kekuasaan Negara. Pemerintah merupakan wakil rakyat untuk mewujudkan kebaikan dan kesejahteraan bersama, lihat J. Locke, *Two Treaties of Government*, ed. Thomas L. Cook (New York: Hafner Press A. Division of Macmillan Publishing Co., Inc. 1947), 61. Menurut Rousseau, bahwa kekuasaan tertinggi lahir dari kontrak sosial, yaitu kontrak masyarakat yang memberikan kepada pemimpin negara untuk menjalankan tugas pemerintahannya, lihat Jean Jacques Roussau, *Du Contrat Sosial*, trj. Sundari Husen dan Hidayat (Jakarta: Dian Rakyat, 1989), 102.

[38]Lihat Ṣafiyurraḥmān Mubārakfurī, *al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Tahdhīb Ibn Kathīr* (Riyad: Dār al-Salām, 1999), 1018; Jalāluddīn 'Abd Ibn Abī Bakr al-Suyūṭī, Muḥammad Ibn Aḥmad al-Maḥallī, *Tafsīr al-Jalālayn,* Juz I (Kairo: Dār al-Hadīth, t.t), 679.

[39]Imām Abī Muḥammad 'Abd al-Mālik Ibn Hishām al-Mu'ārifī, *Sīrat al-Nabawīyah li- Ibni Hishām,* Juz I (Kairo: Maktabah Shaqrun, 1391 H/1971 M),151-52.

Pada pasca-Nabi, baiat menjadi konvensi dan perannya sangat penting dalam politik kekhalifahan, karena transformasi kekuasaan selalu memerlukan baiat sebagai instrumen legitimasi kekuasaan. Upaya diplomasi politik yang dilakukan dalam waktu lama, misalnya, oleh Khalifah 'Alī terhadap Mu'āwīyah agar mau memberikan baiat pada putra mahkota, Yazīd ibn Mu'āwīyah, sebagai khalifah penggati dirinya sebagai khalifah Umayyah menunjukkan betapa pentingnya peran baiat dalam politik kekhalifahan.[40] Pada zaman tersebut, baiat menjadi jalan keluar dari suksesi khalifah yang pada umumnya dilakukan dengan jalan kekerasan, kecuali suksesi pada zaman Khulafa'Rāshidin yang lebih menggunakan jalan konsultasi sebagaimana dilakukan oleh Khalifah Abū Bakr, dan musyawarah melalui *ahl al-ḥall wa-al-'aqd* sebagaimana dilakukan oleh Khalifah 'Umar.[41]

---

[40]Baiat biasanya dilaksanakan dengan dua tahap, yaitu baiat yang disampaikan di depan kelompok terbatas (*al-bay'ah al-khāṣ*) dan baiat yang disampaikan di hadapan masyarakat luas (*al-bay'ah al-'āmmah*). Kata Ibn Khaldūn bahwa dahulu umat membaiat seorang khalifah atau amir saling berjabatan tangan satu sama lainnya sebagai tanda keabsahan kontrak dimaksud, lihat Ibn Khaldūn, *Muqaddimat Ibn Khaldūn* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1428 H/2006), 179.

[41]*Ahl al-ḥall wa-al-'aqd* yang pertama kali dalam sejarah Islam dibuat oleh Khalifah'Umar yang beranggotakan 6 sahabat, yaitu 'Uthmān ibn 'Affān, 'Alī ibn Abī Ṭālib, 'Abdurraḥmān ibn 'Awf, Ṭalḥah ibn 'Ubaydillāh, Sa'd ibn Abī Waqqāṣ, dan Zubayr ibn 'Awwām. Yang menarik dalam keanggotaan ini, Ibn 'Umar dan sepupunya Sạ'īd ibn Zayd, dan tokoh yang termasuk katagori *al-ṭulaqā'* seperti 'Abbās dan Umayyah tidak dimasukkan sebagai anggota majlis, dan tidak boleh dicalonkan sebagai khalifah, lihat 'Alī 'Awdah, '*Alī Ibn Abī Ṭālib,* trj. (Jakarta: Litera Antar Nusa), 166-7.

3. Oposisi sebagai Konsekwensi Baiat

Dalam sejarah Islam ada korelasi antara baiat dan oposisi, bahwa oposisi hadir sebagai konsekwensi logis dari keberadaan baiat sebagai mekanisme suksesi kekhalifahan. Namun demikian, peran baiat dalam sejarah politik Islam tidak sentral, tetapi lebih merupakan justifikasi politik daripada sebagai mekanisme politik. Karena, yang penting adalah bukan bagaimana politik menjalani proses, tetapi bagaimana tujuan politik itu diarahkan. Tujuan politik Islam adalah untuk melaksanakan tugas agama, pemerintahan dan melindungi rakyatnya. Sebagaimana dinyatakan oleh Wolin yang dikutip oleh Espsito, bahwa masalah politik dalam Islam bukan terletak pada bagaimana kelas tertentu merebut kekuasaan, tetapi bagaimana kekuasaan itu mampu mewujudkan semua aspirasi masyarakat, tanpa peduli dengan bagaimana proses pemerintahan dijalankan.[42] Mirip dengan pandangan ini, al-Māwarḍi menyatakan bahwa tindakan *bughah*, yaitu oposisi pada level penggulingan pemerintah yang sah memiliki dua kemungkinan, yaitu kalah atau menang. Apabila pemberontak dapat mengalahkan pemerintah yang berkuasa, maka wajib memperoleh baiat sebagai penguasa baru (*dakhalū fī bay'tihi*).[43] Terlepas dari jalan yang ditempuh dalam meraih kekuasaan, dengan damai atau kekerasan, keduanya sama-sama

---

[42]Lihat Sheldom Wolin, "What Revolutionary Action Means Today," dalam John L. Esposito, dan John O. Voll, *Islam and Democracy* (New York, Oxford: Oxford University Press, 1996), 37.

[43]Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Muḥammad ibn Ḥabīb al-Baṣrah al-Baghdādī al-Māwarḍī, *al-Aḥkām al-Sultānīyah fī al-Wilāyah al-Dīnīyah* (Beirut: Dār al-Fikr, 1970), 17-21 dan 31.

memerlukan baiat dari umat sebagai sumber legitimasi kekuasaaanya.

Korelasi logis antara oposisi dan baiat memiliki dua sisi, yaitu di satu sisi baiat menjadi sumber legitimasi kekuasaan, di sisi yang lain baiat memiliki potensi melahirkan oposisi dalam dua bentuk, yaitu menolak atau menarik kembali baiatnya. Penolakan baiat oleh Mu'āwīyah terhadap kekhalifahan 'Alī sehingga mengakibatkan Perang Ṣiffīn merupakan contoh yang pertama, sedangkan penarikan kembali baiat Zubayr terhadap Khalifah 'Alī sehingga melahirkan Perang Jamal merupakan contoh yang kedua. Fakta sejarah ini memberi makna sosiologis bahwa suksesi tidak selalu melahirkan perolehan baiat secara bulat. Sebagaimana diakui oleh Robert A. Dahl, bahwa kehendak rakyat terhadap pemerintahnya sangat beragam, tidak mungkin seluruh aspirasinya dapat diartikulasikan oleh pemerintah, dan pasti ada kelompok yang tidak setuju, atau melakukan oposisi terhadap kebijakan maupun sistemnya.[44]

Dalam sosiologi politik dikenal dua bentuk dasar interaksi sosial, yaitu konflik (*ikhtilāf*) dan konsensus (*ittifāq*).[45] Eksistensi dan struktur masyarakat tidak saja merupakan hasil konsensus antara masyarakat dan pemerintah, tetapi juga merupakan hasil

---

[44]Robert A. Dahl menegaskan, bahwa: "*no government is compeletely supported in all that it does by all the people whom it claims to govern*", dikutip oleh Esposito, *Islam and Democracy*, 33.

[45]Menurut Keith Faulk, disebut sosiologi politik apabila interaksi sosialnya menyangkut interaksi negara dan masyarakat sipil. Lebih lanjut mengenai hal ini lihat Keith Faulks, *Political Sociology: A Critical Introduction* (Edinburg: Edinburgh University Press, 1999).

konflik antara masyarakat dan pemerintah.[46] Ini menunjukkan bahwa kehadiran oposisi sebagai bagian dari konflik sosial merupakan keniscayaan dalam kehidupan politik. Konflik sosial merupakan kunci dari struktur sosial bila berjalan secara positif.[47] Pandangan tersebut menyiratkan makna bahwa dialektika antara konflik dan kerjasama dalam dinamika struktur sosial melahirkan dua kemungkinan, yaitu integrasi atau disintegrasi sosial. Esposito mengakui bahwa oposisi membawa implikasi negatif, yaitu sebagai kekuatan pengacau (*disruptive force*), bukan sebagai kekuatan pembangun (*contsructive force*).[48] Talcott Parson salah satu penganut aliran sosiologi strukturalis memandang oposisi sebagai patologi sosial karena dapat mengakibatkan disintegrasi.[49] Namun, berbeda dengan Parson dan Esposito, Coser[50] dan Dahrendorf[51] memandang oposisi justru sebagai bentuk interaksi sosial yang positif, karena dapat memperkuat struktur sosial. Maka, tugas pokok yang utama dari sistem politik adalah bagaimana menemukan strategi yang cocok untuk menciptakan keseimbangan antara pemerintah dan oposisi sebagai bagian dari

---

[46]Levis A. Coser, "Structure and Conflict", dalam *Approaches to the Study of Social Structure*, ed. Peter (New York: The Free Press, 1979), 210-219.

[47]Ralf Dahrendorf, "Toward a Theory of Social Conflict," *Journal of Conflict Resolution* 2 (Juni 1958): 172.

[48]John L. Esposito, dan John O. Voll, *Islam and Democracy* (New York, Oxford: Oxford University Press, 1996), 34.

[49]Parson merumuskan 4 tindakan fungsional dari sistem sosial, yaitu fungsi kultural, integrasi sosial, pemenuhan kebutuhan, dan fungsi adaptasi terhadap lingkungannya. Oposisi dalam teori ini dikatagorikan sebagai penghambat integrasi sosial, lihat Talcott Parson, *The Social System* (New York: The Free Press,1951).

[50]Coser, "Structure and Conflict," 218-219.

[51]Dahrendorf, "Toward a Theory of Social Conflict," 170-183.

upaya untuk membangun kepemerintahan yang kuat dan pro-rakyat.[52]

Dalam sejarah kekhalifahan, gerakan oposisi banyak ragamnya, baik yang dilakukan oleh individu maupun kelompok. Oposisi yang dilakukan oleh individu, misalnya, oposisi Nuwayrat ibn Mālik pada Khalifah Abū Bakr berkaitan dengan kebijakan pembayaran zakat kepada pemerintah Madinah, dan oposisi 'Alī Abū Mūsá ibn Maymūn pada Khalifah Abū Manṣūr pada awal pemerintahan 'Abbāsīyah. Keduanya berakhir dengan hukuman mati atas keputusan khalifah.[53] Oposisi yang dilakukan oleh kelompok, di antaranya adalah oposisi Muāwiyah dan pendukungnya terhadap kekhalifahan 'Alī, kaum Khawārij terhadap kebijakan *Taḥkīm 'Alī-Muāwiyah*, oposisi aristokrat Mekah, yaitu Ā'shah, Zubayr dan Ṭalhah, terhadap Khalifah 'Alī, oposisi 'Abbāsīyah terhadap kekhalifahan Umayyah, oposisi kaum Shī'ah terhadap kekhalifahan Umayyah, oposisi sejumlah ulama

---

[52]Dalam teori politik Barat klasik, oposisi belum dikenal sebagai mekanisme pemerintahan, lihat Barbara N. Mclennan, "Approaches to the Concept of Political Opposition: A Historical Overview," dalam *Political Opposition and Dissent,* ed. Barbara N. Mclennan (New York: Dunellen Publiblshing, 1973), 4-5. Bahkan, hingga abad ke 19 dan 20, nampaknnya gagasan oposisi masih mengherankan bagi pemikiran politik tradisional di mana dalam negara dengan sistem parlementer yang telah mapan seperti Inggris masih memperdebatkan perlunya oposisi yang diakui secara legal, lihat Rodney Barker, "Intruduction," dalam *Studies in Opposition,* ed. Rodney Barker (London: Macmillan, 1971), 2 dan 15-20.

[53]Abū Mūsá adalah seorang ulama besar di kota Marw, sezaman dengan Imam Abū Ḥanīfah, dibunuh oleh Abū Muslim (w.137/755), karena melakukan kritik tajam kepada Khalifah al-Mansūr, lihat Michael Cook, *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought* (Cambridge: Cambride University Press, 2000), 5-6.

Madinah terhadap kepemimpinan Marwan ibn ‘Abd al-Mālik,[54] dan oposisi Hanābilah terhadap kebijakan *Miḥnat al-Ma’mūn*.

Namun demikian, kajian yang melimpah tentang sejarah gerakan oposisi cenderung bercorak naratif, yaitu penggambaran peristiwa sejarah secara kronologis, dan cenderung bercorak elitis. Corak sejarah semacam ini berisi doktrin pengharaman terhadap tindakan oposisi. Kelahiran konsep khalifah sebagai wakil Tuhan pada zaman Umayyah, dan doktrin khalifah sebagai bayang-bayang Tuhan (*the shadow of God upon earth*) [55] pada zaman ‘Abbāsīyah yang berujung pada penafian oposisi merupakan bukti autentik untuk itu. Bahkan, muncul pelabelan negatif terhadap kelompok oposisi. Contohnya adalah terma *zindīq,*[56] *zealot* (kelompok fanatik),[57] dan *bughāh* bagi kelompok yang menentang khalifah.

---

[54]Marshall G.S. Hodgson, *The Venture of Islam: Concience and History in a World Civilization*, Jilid I (Chicago: University of Chicago Press, 1974), 44-50.

[55]Gelar "bayang-bayang Allah" pertama kali digunakan oleh Abū Ja‘far al-Manṣūr (754-755), diumumkan dalam khotbah Jum’at pada tahun 775M. Lihat G.E. von Grunebaum, *Clasiccal Islam* (Chicago: Aldine Publishing Co., 1970), 80; Sir Thomas W. Arnold, *The Caliphate* (Oxford: The Clarendom Press, 1924), 50-51; Abū Ja‘far al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa-al-Mulūk,* Juz III (Kairo: Dār al-Ma‘ārif, 1969), 13-14.

[56]Istilah *zindīq* pada mulanya merupakan penganut penyembah cahaya terang dan gelap yang berkembang dalam tradisi Parsi. Lihat al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa-al-Mulūk,* Juz IV, 42, dan Ibn Athīr, *al-Kāmil fī al-Tārīkh,* Juz VI (Riyad: Bayt al-Afkār al-Duwalīyah, 1967), 26.

[57]Terma *zailut* atau *zealot* merupakan pelabelan yang pernah digunakan oleh Byzantium di Palestina terhadap kelompok Yahudi yang melakukan oposisi terhadap pemerintah, lihat Munīr Ba‘albakkī, *Mawsū‘at al-Mawrid* (Beirut: Dār al-‘Ilm Li al-Malāyīn, 1340H/1992), 1086. (Bagdad: t.p.,1972), 51-7 dalam Cook, *Forbidding Wrong in Islamic Thought*, 10-12.

Paket 3

KONSTRUKSI KOMUNITAS FIRQAH DALAM SEJARAH ISLAM: KASUS KHAWĀRIJ

Pendahuluan

Perkuliahan pada paket ini difokuskan pada perbincangan tentang bagaimana sebuah komunitas firqah mengalami proses menjadi dalam sejarah Islam dengan mengambil Khawārij sebagai sampel. Konten kajiannnya meliputi pembahasan tentang definisi Khawārij, basis komunitas Khawārij, dan proses konstruksi Khawārij. Pengetahuan ini dapat menjadi pengetahuan dalam upaya memahami proses sosiologis kelahiran dan pertumbuhan sebuah komunitas paham keagaamaan dalam sejarah Islam.

Strategi perkuliyahan yang digunakan dalam mendiskusikan issu tersebut menggunakan pendekatan kontekstual (*contextual teaching and learning*) dengan metode *problem based learning* dan *inquiry studies.* Metode ini sangat menantang, karena mensyaratkan kemampuan berfikir dealektik-reflektif dan penguasaan materi yang memadai dari seorang dosen. Penerapan metode dimaksud diwujudkan dalam 5 tahap saintifik, yaitu *observing*, *questioning*, *exploring*, *associating*, dan *communicating* atau *presenting*. Agar proses interaksional tersebut terfasilitasi dengan baik dibutuhkan media yang relevan untuk itu, baik dalam bentuk manual, mapun ICT dengan segala perangkat yang dibutuhkan.

Rencana Plaksanaan Perkuliahan

Kompetensi Dasar

Mahasiswa mendeskripsikan dan menganalisis proses kelahiran dan pertumbuhan sebuah komunitas keagamaan dalam konteks sejarah kekhalifahan Islam.

Indikator

Pada akhir perkuliahan mahasiswa diharapkan dapat:
1. memahami rumusan Khawārij dalam kacamata sejarah
2. menganalisis basis komunitas Khawārij
3. menganalisis proses konstruksi Khawārij

Waktu

2x 50 menit

Materi Pokok

1. Pengertian Khawārij secara sejarah
2. Basis komunitas Khawārij
3. Proses konstruksi Khawārij

Kegiatan Perkuliahan

Kegiatan awal (15 menit)

1. Menyampaikan pentingnya materi dalam paket ini dari perspektif keilmuan dan kehidupan kontemporer
2. Membagi mahasiswa ke dalam beberapa kelompok sesuai dengan kebutuhan dan sumber belajar tersedia

Kegiatan Inti (70 menit)

1. Masing-masing kelompok melakukan kegiatan *observing* tentang tema melalui penugasan melakukan riset awa, atau membuat peta konsep (*mind maping*) baik yang dituangkan dalam media manual, atau ACT yang relevan dengan pokok pembahasan dimaksud.
2. Masing-masing kelompok atau salah satu kelompok mengajukan pertanyaan dari hasil pengamatan dimaksud
3. Masing-masing kelompok melakukan *exploring,* yaitu menjawab pertanyaan terkait dengan tema yang telah dipersiapkan, dan dilanjutkan dengan presentasi dan tanggapan dari masing-masing kelompok dalam ruang sub tema:

Kelompok 1: Pengertian Khawārij secara sejarah
Kelompok 2: Basis komunitas Khawārij
Kelompok 3: Proses konstruksi Khawārij

4. *Assosiating*, yaitu melakukan penguatan hasil diskusi dengan cara mengaitkan tema dengan ilmu lain dan kehidupan kontemporer. Dalam hubungan ini, pengampu memberikan kesempatan kepada mahasiswa untuk menguji asosiasi dimaksud dengan perspektifnya sendiri, atau paling tidak menanyakan dari perspektif lain.

5. *Communicating*, yaitu mahasiswa baik secara individial, atau secara kelompok menyampaikan kesimpulan tau refleksi.

Kegiatan Penutup (10 menit)
5. Refleksi bersama atas keseluruan proses interaksional.
6. Dosen memberikan konfirmasi dan penguatan secara teoritik
3. Dosen memberikan motivasi dalam bentuk saran/nasehat/ wawasan sebagai *lesson learn* dari materi yang didiskusikan.

Lembar Kegiatan

Mahasiswa membuat Peta Konsep tentang tema dimaksud dari bacaan yang telah disediakan dalam Buku Ajar.

Tujuan

Menuangkan ide dalam peta konsep (*mind maping*) tentang proses konstruksi sebuah firqah dalam sejara Islam.

Bahan dan Alat

Kertas plano, spidol berwarna, dan isolosi, atau dan LCD

Langkah Kegiatan

7. Tentukan ketua kelompok untuk memandu diskusi kelompok
8. Diskusikan materi yang telah ditentukan dengan anggota kelompok
9. Tuliskan hasil diskusi dalam bentuk Peta Konsep
10. Tempelkan hasil kerja kelompok di papan tulis/ dinding kelas
11. Pilihlah satu anggota kelompok untuk presentasi
12. Presentasikan hasil kerja kelompok secara bergiliran dengan waktu masing-masing kurang 5 menit
7. Berikan tanggapan/klarifikasi dari presentasi

Uraian Materi

Paket 3

KONSTRUKSI KOMUNITAS FIRQAH DALAM SEJARAH ISLAM: KASUS KHAWĀRIJ

Dalam paket ini didiskusikan bagaimana sebuah komunitas firqah mengalami proses konstruksi, yaitu kelahiran dan pertumbuhan. Dalam hubungan ini penulis memilih kasus Khawārij sebagai representasi komunitas agama pada zaman awal Islam.[58] Elaborasi ini penting tidak saja sebagai kajian Sejarah Islam, tetapi juga sebagai klarifikasi terhadap kekeliruan pandangan yang cenderung menyudutkan Khawārij sebagai sebuah komunitas. Khawārij sebagai komunitas paham mengalami proses konstruksi dalam tiga tahap.

1.Terminologi Khawārij Muḥakkimah

Ada dua macam pengertian Khawārij, yaitu pengertian secara umum (*al-ta'rīf al-'ām*) dan pengertian secara khusus (*al-ta'rīf al-khāṣ*). Pengertian Khawārij secara umum sebagaimana dirumuskan oleh al-Sahrastanī adalah setiap orang atau kaum yang keluar

---

[58]Substansi topik ini diadopsi dari karya Ibnu Anshori, *Oposisi dalam Sejarah Islam: Perspektif Sosiologi-Sejarah* (Jakarta: Gaung Persada, 2012): Bab III.

(*kharaj*) dari imam yang telah disepakati umat (*al-imām al-ḥaq*), baik pada zaman sahabat maupun sesudahnya setiap zaman.[59] Sedangkan pengertian Khawārij secara khusus adalah *ṭā'ifah* yang keluar dari Khalifah 'Alī dalam Perang Ṣiffin berkaitan dengan konflik *taḥkīm* yang berujung pada lahirnya doktrin *lā ḥukma illallāh* dan *takfīr* terhadap para pihak yang menyetujui *taḥkīm*.[60] Atas asar doktrin itulah lahir istilah Khawārij Muḥakkimah sebagai generasi awal dari golongan Khawarij.

Khawārij mengalami proses menjadi secara laten sejak zaman kekhalifahan 'Umar dan 'Uthmān dan mencapai puncaknya secara manifes pada zaman kekhalifahan 'Alī. Dalam pengertian, bahwa tindakan oposisional Khawārij terhadap kebijakan *Taḥkīm 'Alī* dalam Perang Ṣiffin merupakan titik kulminasi dari tindakan oposisional laten yang telah lama bersemayam dalam relasi kuasa dominatif (*dominative power relation*) kepemimpinan 'Uthmān yang melahirkan marginalisasi dan ketimpangan sosial. Bagi Khawārij bahwa kebijakan *taḥkīm* yang diterima oleh Khalifah 'Alī berarti tidak lagi memiliki jalan strategis dalam upaya mewujudkan kepentingan politik dan ekonominya. Dengan demikian, tindakan oposisi Khawārij terhadap Khalifah 'Ali menandai dirinya sebagai komunitas firqah yang berfungsi sebagai mekanisme pertahanan terakhir dari komunitasnya dalam upaya

---

[59]Abū al-Fatḥ Muḥammad ibn 'Abd al-Karīm Abī Bakr Aḥmad al-Shahrastānī, *al-Milal wa-al-Niḥal*, ed. Amīr 'Alī Mahná, 'Alī Ḥasan Fāūr (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1414H/1993), 114.

[60]al-Shahrastānī, *al-Milal wa-al-Niḥal,* 114; Abū Manṣūr Abd al-Qāhir ibn Muḥammad al-Baghdādī, ed. Muḥammad 'Uthmān al-Khashit, *al-Farq bayna al-Firaq* (Kairo: Maktabat Ibn Sīnā, 1999), 73.

mempertahankan kepentingan sosial-ekonominya. Namun demikian, kolektif memori tentang Khawarij yang sampai pada kita seakan-akan hanya mengadung aspek teologis. Sementara itu, yang sesungguhnya di balik firqah itu adalah aspek ekonomi. Dengan kata lain, ibarat "gunung es" yang lebih muncul kepermukaan dalam dinamika kekhalifahan bukan dimensi sosial-ekonominya, tetapi kepentingan teologis.

2. Basis Khawārij Muḥakkimah

Secara sosiologis, sebagian besar komunitas Khawārij berbasis *al-bādīyah.* Namun, seiring dengan transformasi kekhalifahan Islam zaman awal banyak dari kalangan mereka yang menjadi kaum *al-qurrā'.* Kedua elemen tersebut kemudian memberi makna terhadap karakter Khawārij yang cenderung oposisional terhadap kebijakan yang dianggap berlawanan dengan pandangan dan kepentingan politiknya. Masyarakat *bādīyah* sebagai basis Khawārij pada umumnya berasal dari Banū Tamīm yang pada awal kariernya adalah sebagai pasukan Madinah yang ikut berperang bersama Nabi. Mereka mengalami transformasi sebagai garnison ketika Islam melakukan futuhat ke kawasan Sassania yang kemudian menjadi komunitas Kufah dan Basrah.

Namun demikian, sikap oposisional Banū Tamīm tersebut tidak saja karena basis *bādīyah*-nya, tetapi juga memperoleh basis ajaran dari kaum *qurrā'* dan inspirasi kaum saleh lainnya seperti Abū Dhār al-Ghifārī. Disebut *qurrā'* karena mereka adalah pembaca dan *ḥāfiẓ al-Qur'ān. Interplay* antara karakter *bādīyah*

yang suka berperang dan ajaran *qurrā’* yang melahirkan sikap aktivis dalam menghadapi kemungkaran merupakan formula penting dalam upaya melakukan pembacaan terhadap simbol dalam konflik *taḥkīm* sebagai arena kelahiran Khawārij.

Banyak ciri kaum *qurrā’*, di antaranya suka pengamalan ajaran dan ketakwaan daripada olah intelektual, keras terhadap kaum kafir, suka membaca dan menghafal al-Qur’an, serta sholat siang dan malam baik di masjid maupun di rumah sehingga ada yang menyebutnya sebagai kaum *muṣallīn* atau *dhū al-jibāh al-ma’firah* karena dalam dahinya ada bekas sujud. Namun perlu dicatat, bahwa di antara mereka tetap peduli terhadap kehidupan publik, misalnya terlibat dalam perang Yamamah, pemberontakan pada ‘Uthmān, Perang Jamal dan Perang Ṣiffīn. Mereka mengambil peran sebagai pengobar semangat perang sebagai bagian dari tanggung jawabnya sebagai kaum Muslim yang salih dengan doktrin mengangkat senjata merupakan jihad menegakkan kalimat Allah.[61] Karakter tersebut mirip dengan apa yang diabadikan dalam al-Qur’an Surat al-Fatḥ ayat 29. Dalam komunitas *qurrā’* tersebut dikenal doktrin sebagaimana dikemukakan oleh salah satu tokohnya, Abdurraḥman ibn Abī Laylī al-Fāqih: “wahai kaum *qurrā’* sesungguhnya orang yang diam atau lari dari kepedulian untuk perang adalah sejelek-jelek manusia dan barang siapa yang

[61]Abū Ja‘far ibn Jarīr al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa-al-Mulūk*, Juz II (Kairo: Dār al-Ma‘ārif, 1969), 1086.

melihat musuh dan melawannya dengan pedang dihadapan Allah menjadi mulia".[62]

Kaum *qurrā'* bukan merupakan *ṭabaqah* tunggal, tetapi lebih merupakan multi *ṭabakāh*, paling tidak terdiri dari dua strata, yaitu asal Madinah dan Baduwi. Yang pertama cenderung lebih bercorak quitis (*dawr al-sukūt*) dan bersikap netral dalam menghadapi *taḥkīm*, tidak suka berperang dan tidak suka terlibat dalam kehidupan partai, di antara tokohnya adalah Abū Mūsá al-'Ash'arī dan 'Abdullāh ibn Mas'ūd, Sedangkan yang kedua lebih bercorak aktivis (*dawr al-nuhūḍ*).[63] Corak aktivis ini memperoleh tempat dalam komunitas yang belakangan terkenal dengan sebutan Khawārij, sehingga dengan demikian tidaklah heran bila strata tersebut menjadi komponen penting dalam sekte Khawārij.[64] Dikatakan oleh Mukhnif yang dikutip oleh al-Ṭabarī bahwa kelompok *qurrā'* yang tergabung dengan tentara 'Alī dalam perang Ṣiffīn adalah kelompok Kufah dan Basrah yang berpengaruh dan pemberani dalam berperang yang jumlahya sekitar 400 orang.[65]

Tindakan 'Amr ibn 'Aṣṣ mengangkat *muṣaf al-Qur'ān* dalam Perang Ṣiffīn menunjukkan betapa pentingnya posisi kaum *qurrā'* dalam struktur pasukan Khalifah 'Alī. Pertanyaannya adalah apa

---

[62]Julius Welhausen, *Ahzāb al-Mu'āraḍah al-Siyāsīyah al-Dīnīyah fī Ṣadr al-Islām: al-Khawārij wa-al-Shī'ah* (Kairo: Maktabat al-Nahḍah al-Miṣrīyah, 1958), 21.

[63]Welhausen, *Ahzāb al-Mu'āraḍah al-Siyāsīyah al-Dīnīyah fī Ṣadr al-Islām: al-Khawārij wa-al-Shī'ah*, 22-24.

[64]Welhausen, *Ahzāb al-Mu'āraḍah al-Siyāsīyah al-Dīnīyah fī Ṣadr al-Islām: al-Khawārij wa-al-Shī'ah*, 4.

[65]al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa-al-Mulūk*, Juz I, 33-30.

hubungan kaum *qurrā'* dengan Khawārij?. Yulius Welhausen sampai pada kesimpulan bahwa tidak ada riwayat yang mengatakan bahwa Khawārij tumbuh dari *qurrā'*, tetapi tidak bisa dinafikan bahwa banyak tokoh *qurrā'* yang menjadi tokoh utama Khawārij, di antaranya adalah Mis'ar ibn Fadakī al-Tamīmī dan Zayd ibn al-Ḥasan al-Ṭā'ī. Mereka setuju 'Alī menerima *taḥkīm* dengan Mu'āwiyah sejauh menjadikan kitabullah sebagai hakam. Oleh karena *taḥkīm* tersebut dipandang tidak sesuai dengan kitabullah, maka mereka menyatakan diri sebagai Khawārij.[66] Dibenarkan oleh Brunow yang dikutip oleh Welhausen, bahwa dari kalangan *qurrā'* dari kalangan Baduwi menolak untuk berhenti berperang sehingga kemudian bergabung dengan Khawārij.[67]

Penjelasan di atas menunjukkan bahwa komunitas Khawārij dari lapis *qurrā'* tidak dominan dibandingkan dengan strafikasi sosial *bādīyah* yang dalam istilah populer disebut Baduwi, yaitu komunitas yang datang dari kabilah yang tinggal dipedalaman (*bādīyah*) Arab, atau dalam istilah Ibn Athīr disebut komunitas Arab desa (*sukkān al-qurá*).[68] Pada pasca Perang Riddah mereka bergabung dalam Islam, dan seiring dengan kebijakan futuhat, mereka hijrah ke Kufah dan Basrah. Yang tinggal di Basrah pada umumnya berasal dari Banū Tamīm, di antara pemimpinnya adalah Mus'ir ibn al-Fadaqī, Hurkūs ibn Zuhayr, Urwah ibn Udayyah dan

[66]al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa-al-Mulūk,* Juz I, 859.

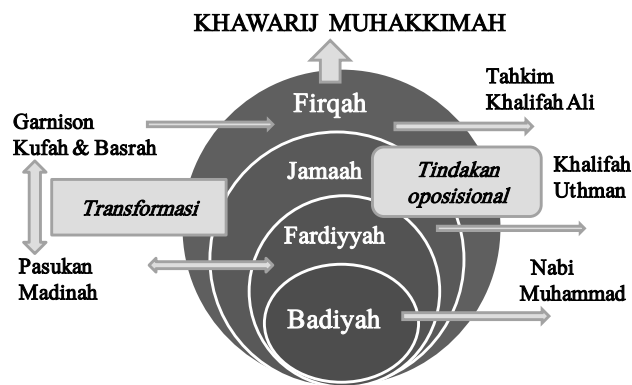
[67]Welhausen, *Ahzāb al-Mu'āraḍah al-Siyāsīyah al-Dīnīyah fī Ṣadr al-Islām: al-Khawārij wa-al-Shī'ah*, 21-22.

[68]'Izzuddīn al-Shaybānī Ibn Athīr, *al-Kāmil fī al-Tārīkh,* Juz V (Beirut: Dār al-Kitāb al-'Arabī 1967), 547.

saudaranya Abū Bilāl, sedangkan yang tinggal di Kufah adalah Shabath ibn Rab'ī, al-Mustawrid dan Hilāl ibn 'Ulfah, keduanya dari Taymī al-Ribab yang bergabung dengan Banū Tamīm, Ibn Wahab al-Rāsibī, dan Ibn Muljam al-Murādī,[69] yang kemudian menjadi tokoh Khawārij Muḥakkimah.

3. Proses Konstruksi Khawārij Muḥakkimah

Secara sosiologis, oposisi dalam kepemerintahan Islam mengalami proses konstruksi dalam tiga tahap, yaitu *fardīyah*, *jamā'ah* dan *firqah* seperti dalam bagan berikut ini.

Bagan 1

Proses konstruksi Khawārij pertama kali terjadi ketika komunitas *bādīyah* masuk ke dalam lingkaran komunitas pasukan zaman Nabi Muhammad. Pada saat itu secara *fardīyah* terjadi tindakan oposisional yang diperankan oleh Ḥurqūṣ ibn Zuhayr al-

[69]al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa-al-Mulūk*, Juz I, 377, 382, 364.

Tamīmī, yang dikenal dengan lakab *Dhū al-Khuwayṣirah*, terhadap kebijakan Nabi Muhammad berkaitan dengan pembagian harta rampasan perang yang menurutnya tidak adil.[70] Sebagai respon terhadap tindakan Ḥurqūṣ tersebut, keluarlah sejumlah Hadis yang menyatakan bahwa dari orang inilah lahir suatu kaum yang mengklaim dirinya benar secara agama, tetapi hakekat tindakan sosialnya keluar dari agama seperti panah yang keluar dari busurnya *kamā yakhruj al-sahm min al-ramīyah*, sehingga disebutnya *al-māriqah*.[71] Deskripisi ini melahirkan pertanyaan apakah kaum dimaksud bisa disebut Khawārij ?. Penulis sependapat dengan usul Azra yang mengatakannya sebagai Khawārij dalam pengertian "substantif".[72]

Pada zaman Khalifah 'Umar komunitas *bādīyah* yang menjadi pasukan penaklukan menjadi masyarakat baru yang disebut *al-amsār* dalam mana status mereka dicacat dalam *diwān al-amsār* dan memperoleh bayaran dari *bayt al-māl*. Pada zaman Khalifah 'Uthmān, masyarakat *bādīyah* dari mana Ḥurqūṣ berasal melakukan tindakan oposisional terhadap kepemerintahan 'Uthmān. Dalam satu pendapat dikatakan bahwa pada zaman itu mereka memperoleh pengaruh dari *Sabaīyah* dan inspirasi Abū Dhār al-Ghifārī sehingga menghasilkan tindakan oposisional secara

[70]Sebutan lain dari Ḥurqūṣ adalah *dhū al-khuwayṣirah*, *dhū al-thazīyah*, al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa-al-Mulūk*, Juz I, 682; Ibn Athīr, *al-Kāmil fī al-Tārīkh*, Juz I, 545.

[71]al-Shahrastanī, *al-Milal wa-al-Niḥal*, 131.

[72]Pendapat Azyumardi Azra tentang penamaan Khawārij dalam pengertian "substantif" disampaikan pada saat Ujian Promosi doktor penulis di Sekolah Pascasarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta pada tanggal 29 Agustus 2012.

jamāʻah yang dipimpin oleh Ḥurqūṣ terhadap kebijakan sosial-politik Khalifah ʻUthmān ibn ʻAffān yang dinilainya tidak adil.[73] Sesuai dengan gambaran dalam Bagan I di atas, ada pendapat yang mengatakan bahwa tindakan oposisional Ḥurqūṣ baik secara *fardīyah* dan *jamāʻah* bisa disebut sebagai tindakan *salaf al-Khawārij*.[74] Kemudian, pada zaman Khalifah ʻAlī sejalan dengan transformasi yang dialami komunitas *bādīyah* ke dalam komunitas *amṣār*, *salaf al-Khawārij* mulai mengenal doktrin yang datang dari kaum *qurrā'*, khususnya terkait dengan ajaran amal makruf nahi mungkar yang diwujudkan dalam keterlibatannya dalam berbagai peperangan, di antaranya adalah Perang Jamal dan Perang Ṣiffīn.[75] Transformasi ini mengantarkan tindakan oposisional Khawārij sebagai *firqah* yang kemudian melahirkan apa yang disebut Khawārij Muḥakkimah.

Khawārij sebagai *firqah* muncul sejak Perang Ṣiffīn dan mencapai puncaknya pada Perang Nahrawan. Pasukan Perang Ṣiffīn pecah ke dalam tiga kelompok, yaitu kelompok Yamanīyah al-Kūfah dipimpin oleh Ashʻath ibn Qays al-Kindī, dan kelompok kontra *tahkīm* yang dipimpin oleh Banī Tamīm al-Baṣrah dengan tokoh kunci Ḥurqūṣ. Di samping kedua *tā'ifah* tersebut dikenal pula kelompok lintas suku yang disebut kaum *qurrā'* di mana tindakan sosialnya cenderung bersikap netral terhadap konflik ʻAlī-Muʻāwiyah, dan tidak terkecuali terhadap kebijakan *taḥkīm*.

---

[73]al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa-al-Mulūk*, Juz III, 32.

[74]ʻAbd al-Laṭīf ibn ʻAbd al-Qahhār al-Hafīḍī, *Ta'thīr al-Muʻtazilah fī al-Khawārij wa-al-Shīʻah* (Jeddah: Dār al-Andalus al-Khaḍrā'ī, 1421H), 304.

[75]al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa-al-Mulūk*, Juz II, 864.

Namun demikian, pada pasca-*taḥkīm* dari kalangan *qurrā'* ada pula yang masuk kelompok kontra. Dari kelompok kontra inilah, kemudian Khawārij mengalami transformasi gerakan dari level *jamā'ah* pada level *firqah* yang disebut Khawārij Muhakkimah.[76]

Dalam konteks keterlibatan Ash'ath dalam membangun konflik dalam pasukan 'Alī, al-Ṭabarī mencatat bahwa al-Ash'ath ibn Qays merupakan komandan pasukan 'Alī dari Qabīlah al-Yamanīyah al-Kūfah, tetapi dia menjadi pendukung utama politik Mu'āwiyah terhadap keunggulan pasukan 'Alī. Ketika itu, al-Ash'ath memaksa 'Alī agar menerima usulan 'Amr ibn 'Aṣṣ, maka dengan desakan itu 'Alī terpaksa memerintahkan panglimanya, Ashtar, untuk menghentikan perang di mana pada saat itu sebenarnya Mu'āwiyah sudah berada diujung kekalahan. Ash'ath bermain dengan dua kaki (*bayna rijlayn*), yaitu di satu sisi sebagai pasukan Khalifah 'Alī, di sisi yang lain memihak Mu'āwiyah. Sebagaimana terlihat, Ash'ath pada saat pengusulan *taḥkīm* nampak berada ditengah, tetapi pada pelaksanaanya berada dipihak Mu'āwiyah, yaitu memaksa 'Alī yang kedua kalinya agar memilih seorang juru runding mewakili 'Alī yang diragukan kepemihakannya pada 'Alī, yaitu Abū Mūsá al-Ash'arī.[77] Tidaklah

[76]Menurut catatan al-Baghdādī, bahwa Khawārij sebagai komunitas gerakan memiliki banyak sekte hingga mencapai sekitar 20-an, di antaranya adalah Muḥakkimah, Azāriqah, Ṣufrīyah, 'Ajāridah', Hāzimīyah, dan lain-lain, yang terakhir dan masih bertahan hingga sekarang adalah *Ibāḍīyah,* lihat Abū Manṣūr 'Abd al-Qāhir ibn Ṭāhir ibn Muḥammad al-Baghdādī, *al-Farq bayna al-Firaq*, ed.Muḥammad 'Uthmān al-Khashit (Kairo: Maktabat ibn Sīnā, 1999), 82-102.

[77]Di antara tokoh *qurrā'* adalah Abū Mūsá al-Ash'arī adalah Sahabat Nabi yang terkemuka, menguasai bacaan al-Qur'an, selama 12 tahun menjadi

heran, karena Ash‘ath sebenarnya dalam hatinya tetap sebagai kaum musyrik dan benci pada Islam sebagaimana terbukti termasuk kaum *riddah* pada zaman Abū Bakr, kemudian bergabung kembali dengan Islam saat penaklukan Islam ke kawasan Kufah dengan motif penguasaan politik dan ekonomi.[78] Lebih dari itu, dia pernah kecewa pada kebijakan Khalifah ‘Alī dalam pemberantasan korupsi yang menimpa dirinya ketiga masih menjadi gubernur di kawasan Azarbaijan.

Tindakan Ash‘ath tersebut memperoleh perlawanan dari Banī Tamīm yang dipimpin oleh ‘Urwah ibn Udayyah al-Hanḍalī dengan mengeluarkan pernyataan *lā ḥukma illallāh* sambil melakukan tindakan kekerasan pada Ash‘ath dengan pedangnya sehingga marahlah *ṭā’ifah* Ash‘ath.[79] Dalam hal ini, Ya’kūbī mencacat bahwa ketika Ash‘ath mendapat perlawanan dari Banī Tamīm, Yamanīyah Kufah berpihak padanya sehingga hampir terjadi

---

wali Bashrah, sejak 18H hingga 29H. Pada tahun 29H dipecat oleh Khalifah ‘Uthmān tanpa sebab dan diganti oleh keluarga dekatnya. Maka, dia pindah dan tinggal di Kufah sehingga dicintai masyarat Kufah dan meminta pada ‘Uthmān agar Ash‘arī menjadi wali Kufah sebagai pengganti Sa‘id al-Aṣ al-Amawī. ‘Uthmān menolak usulan tersebut sehingga masyarakat Kufah memusuhi ‘Uthmān. Posisi Abū Mūsá dalam Perang Ṣiffin bersikap netral, tidak memihak ‘Alī dan Mu‘āwiyah, al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa-al-Mulūk*, Juz I, 860.

[78]Welhausen, *Aḥzāb al-Mu‘āraḍah al-Siyāsīyah al-Dīnīyah fī Ṣadr al-Islām,* 12.

[79]Ketika ‘Alī mengirim Abū Mūsá al-Ash‘arī untuk melaksanakan *tahkīm* datang dua tokoh Khawārij pada Alī, yaitu Zur‘at ibn al-Burj al-Ṭā’ī dan Ḥurqūṣ ibn Zuḥayr. Keduanya berkata pada Alī: *lā ḥukma illallāh*, Alī menjawabnya *lā ḥukma illallāh*, Ḥurqūṣ menjawab: “bertaubatlah atas kesalahanmu, kembalilah bertempur hingga menjumpai Allah”, ‘Alī menjawab: “engkau menghendaki itu, tapi kamu menentangku”. ‘Alī menyitir ayat: “Penuhilah apabila kamu berjanji”, maka Ḥurqūṣ menjawab: “ Itu dosa, hendaklah engkau bertaubat”, al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa-al-Mulūk,* Juz I, 867.

peperangan antara keduanya. Atas dasar ini, Ya'kubī berpendapat bahwa kasus *taḥkīm* hakekatnya adalah konflik antara Arab Utara yang diwakili oleh Banī Tamīm Bashrah dengan Arab Selatan yang diwakili oleh Yamanīyah Kufah.[80] Dalam menghadapi gerakan kelompok Ash'ath tersebut, Banī Tamīm lainnya, yaitu Aḥnaf ibn Qays al-Sa'ādī, Mu'khil ibn Qays al-Riyāhī, dan dari kalangan *qurrā'*, di antaranya Mis'ar ibn Fadākī melakukan tindakan keluar (*kharaja*) atau memisahkan diri (*infaṣala*) atau menentang (*'itaradạ*) terhadap *taḥkīm* dan menentang siapa saja yang terlibat di dalamnya.[81]

Pada saat Perang Jamal sebenarnya mereka telah kecewa pada Khalifah 'Alī berkaitan dengan persoalan harta rampasan perang yang tidak boleh dibagi, namun ketika itu belum manifes. Kekecewaan tersebut menjadi manifes ketika Khalifah 'Alī menuruti penghentian perang atas nama *taḥkīm* yang diusulkan oleh pihak Mu'āwiyah. Kelompok manifes yang diawali oleh sikap perlawanan 'Urwah ibn Udayyah pada Ash'ath tersebut berkembang menjadi kekuatan oposisi terhadap kebijakan *Taḥkīm 'Alī.* Kelompok perlawanan ini kemudian terkenal dengan sebutan Khawārij Muḥakkimah yang dipimpin oleh sejumlah tokoh utama, yaitu Ḥurqūṣ ibn Zuḥayr al-Bajali al-Tamīmī dan 'Abdullāh ibn Waḥab al-Rāzibī. Di bawah kepemimpinan tokoh utama tersebut, pasukan yang berjumlah kurang lebih 12 ribu orang bergerak menuju Harūrah, sebuah desa terletak 2,5 km dari Kufah sebagai

[80]Ibn Athīr, *al-Kāmil fī al-Tārīkh*, Juz I, 325.
[81]al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa-al-Mulūk*, Juz I, 871.

simbol tindakan oposisional terhadap kebijakan *Taḥkīm ʻAlī.* Dengan menisbatkan pada nama desa tersebut gerakannya disebut *harūrīyah.*[82]

Dari Harūrah mereka bergerak ke Nahrawan dan menjadikannya sebagai pusat gerakan. Pada tanggal 10 Syawal 37 H mereka memproklamirkan diri sebagai Khawārij dalam sebuah konferensi yang dilakukan di rumah Zayd ibn Ḥuṣayn. Dalam konferensi di Nahrawan yang dihadiri oleh tokoh utama tersebut di atas mengambil keputusan strategis dalam dua hal. Pertama, mereka memilih dan membaiat ʻAbdullāh ibn Wahhāb al-Rāsibī sebagai pemimpin Khawārij. Kedua, mereka merumuskan doktrin *lā ḥukma illallāh* dan *takfīr* yang melahirkan tindakan eksklusi bagi kelompok yang menerima *taḥkīm.* Sebagaimana dicacat oleh al-Ṭabarī bahwa doktrin tersebut didasarkan pada al-Qur'an Surat al-Anʻām, ayat 57 dan Surat Yūsuf, ayat 40 dan 67 sehingga kemudian mereka disebutnya sebagai Khawārij Muḥakkimah.[83]

Doktrin tersebut mencerminkan kedangkalan kognitif Khawārij dalam menafsirkan al-Qur'an sebagai dasar halalnya membunuh sehingga melahirkan tindakan oposisional yang cenderung anarkhis.[84] Tindakan memaklumkan perang dan

---

[82]Khawārij Muḥakkimah disebut juga sebagai *al-Shurrāh* sebagai nisbat pada makna membeli akhirat dengan pengorbanan diri sebagai persembahan pada Allah, lihat al-Shahrastanī, *al-Milal wa-al-Niḥal,*131.

[83]al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa-al-Mulūk*, Juz I, 867; al-Baghdādī, *al-Farq bayna al-Firāq,*73.

[84]Achmad Shalabi, *Sejarah dan Kebudayaan Islam*, Jilid II, terjemahan Muchtar Yahya, dan Sanusi Latief (Jakarta: Jayamurni, 1971), 208-9.

mengkafirkan terhadap setiap orang diluar golongannya, dan saling berperang di antara mereka sendiri adalah bukti untuk itu.[85] Ini merupakan model pemahaman orisinil yang tumbuh dari dalam Islam,[86] bukan dibentuk dari luar seperti apa yang dikatakan oleh Welhausen dengan analogi pemahaman 'Abdullāh ibn Sabā' tentang doktrin ketuhanan 'Alī.[87] Karakter suka beroposisi itu di dasari pula semangat keagamaan yang kuat, dan bahkan berlebih-lebihan dalam beribadah, *zuhūd* dan *warā'*. Ibn 'Abbās ketika datang pada Khawārij sebagai utusan 'Alī berkata: "kening mereka luka-luka, karena terlalu lama sujud, dan tangan mereka seperti kaki unta lantaran sujud banyak sekali,"[88] tidak selalu makan pada siang hari dan tidak memiliki tempat tidur pada malam hari.[89]" Hamzah al-Khārijī berkotbah di Mekah: kau mencela sahabat-sahabatku: "masih muda, tapi suka ibadah, anti maksiat, kurus lantaran kurang tidur karena ibadah malam, membaca al-Qur'an dan menangis karena rindu padanya, bila baca ayat mereka seakan mendengar suara neraka sehingga siap berjihad."[90] 'Umar ibn 'Abd al-'Azīz juga berkomentar tentang karakter Khawārij: "Kamu menginginkan kebahagiaan diakhir, akan tetapi telah keliru memilih jalannya".[91]

---

[85]Shalabi, *Sejarah dan Kebudayaan Islam*, II, 115.

[86]Shalabi, *Sejarah dan Kebudayaan Islam*, II, 216.

[87]Welhausen, *Aḥzāb al-Mu'āraḍah al-Siyāsīyah al-Dīnīyah fī Ṣadr al-Islām*, 25-26.

[88]Ibn Abī Rabbih, *al-'Iqdul Farīd*, II, 389.

[89]al-Shahrastanī, *al-Milal wa-al-Niḥal,* Juz I, 108.

[90]Shalabi, *Sejarah dan Kebudayaan Islam,* II, 210

[91]Ibn 'Abdī Ḥakam, *Sīrat 'Umar ibn 'Abd al-'Azīz*, 131.

Dari apa yang telah dijelaskan di muka dapatlah dikatakan bahwa Khawārij secara substantif atau "fardiyah" telah ada sejak Nabi Muhammad, kemudian mengalami konstruksi sebagai "jamaah" pada zaman Uthman. Sedangkan Khawārij sebagai "firqah" lahir pada zaman Khalifah 'Ali di Nahrawan dengan menjadikan *lā ḥukma illallāh* dan *takfīr* sebagai doktrin politinya. Dengan doktrin inilah Khawārij mengalami transformasi dari komunitas agama kepada komunitas politik yang menghalalkan jalan kekerasan.

Paket 4

PERAN FUTUHAT DALAM PERTUMBUHAN KEKHALIFAHAN PADA ZAMAN ISLAM AWAL

Pendahuluan

Perkuliahan pada paket ini difokuskan pada perbincangan tentang bagaimana hijrah, jihad dan futuhat berimplikasi terhadap perkembangan dan pertumbuhan umat Islam pada zaman awal dan klasik. Pengetahuan ini dapat memberikan informasi bahwa hijrah, jihad dan futuhat memiliki peranan besar bagi pertumbuhan dan perkembangan umat, dan pemahaman ini menunjukkan bahwa ketiganya merupakan paket kebijakan politik Islam dalam menghadapi peluang dan tantangan yang dialami oleh Islam dalam sejarah kekhalifahannya pada zaman awal-klasik.

Perkuliyahan ini menggunakan pendekatan kontekstual (*contextual teaching and learning*), yaitu pendekatan yang berangkat dari pengetahuan mahasiswa tentang tema dimaksud melalui pembimbingan dan konsultasi sebelum diskusi dilaksanakan. Metodenya adalah *problem based learning* dan *inquiry studies,* yaitu mahasiswa diajak mengajukan pertanyaan dari tema yang ditentukan untuk distudi lebih lanjut. Pertanyaan diupayakan mengandung kontraversi sehingga mengundang sebuah perdebatan kelas. Metode ini sangat menantang, karena mensyaratkan kemampuan berfikir dealektik-reflektif dan penguasaan materi yang memadai dari peserta belajar. Penerapannya diwujudkan dalam 5 tahap saintifik, yaitu *observing*, *questioning*,

exploring, *associating*, dan *communicating* atau *presenting*. Agar proses interaksional tersebut terfasilitasi dengan baik dibutuhkan media yang relevan untuk itu, baik dalam bentuk manual, mapun ICT dengan segala perangkat yang dibutuhkan.

Rencana Plaksanaan Perkuliahan

Kompetensi Dasar

Mahasiswa mendeskripsikan dan menganalisis eksistensi dan peran hijrah, jihad dan futuhat sebagai sebuah kebijakan politik kekhalifahan dan implikasinya bagi pertumbuhan umat Islam pada zaman awal- klasik.

Indikator

Pada akhir perkuliahan mahasiswa diharapkan dapat:

1. memahami dan menganlisis peran hijrah bagi pertumbuhan umat zaman Nabi Muhammad SAW
2. memahami dan menganalisis peran jihad bagi pertumnuhan umat setelah fathu Mekah
3. menganalisis dan menganalisis peran futuhat bagi pertumbuhan umat pada zaman Khulafa' Rasyidin-hingga Abbasiyah.

Waktu: 2x 50 menit

Materi Pokok

1. Peran hijrah bagi pertumbuhan umat dan kekhalifahan
2. Peran jihad bagi pertumbuhan umat dan kekhalifahan
3. Peran futuhat bagi pertumbuhan umat dan kekhalifahan

Kegiatan Perkuliahan

Kegiatan awal (15 menit)

1. Menyampaikan pentingnya materi dalam paket ini dari perspektif keilmuan dan kehidupan kontemporer
2. Membagi mahasiswa ke dalam beberapa kelompok sesuai dengan kebutuhan dan sumber belajar tersedia

Kegiatan Inti (70 menit)

1. Masing-masing kelompok melakukan kegiatan *observing* tentang tema melalui penugasan melakukan riset awa, atau membuat peta konsep (*mind maping*) baik yang dituangkan dalam media manual, atau ACT yang relevan dengan pokok pembahasan dimaksud.
2. Masing-masing kelompok atau salah satu kelompok mengajukan pertanyaan dari hasil pengamatan dimaksud
3. Masing-masing kelompok melakukan *exploring*, yaitu menjawab pertanyaan terkait dengan tema yang telah dipersiapkan, dan dilanjutkan dengan presentasi dan tanggapan dari masing-masing kelompok dalam ruang sub tema:

Kelompok 1: Perab hijrah bagi pertumbuhan Madinah

Kelompok 2: Peran jihad bagi pertumbuhan umat

Kelompok 3: Peran futuhat bagi pertumbuhan kekhalifahan

4. *Associating*, yaitu melakukan penguatan hasil diskusi dengan cara mengaitkan tema dengan ilmu lain dan kehidupan kontemporer. Dalam hubungan ini, pengampu memberikan kesempatan kepada mahasiswa untuk menguji asosiasi dimaksud dengan perspektifnya sendiri, atau paling tidak menanyakan dari perspektif lain.

5. *Communicating*, yaitu mahasiswa baik secara individial, atau secara kelompok menyampaikan kesimpulan tau refleksi.

Kegiatan Penutup (10 menit)

1. Refleksi bersama atas keseluruan proses interaksional.
2. Dosen memberikan konfirmasi dan penguatan secara teoritik
3. Dosen memberikan motivasi dalam bentuk saran/nasehat/ wawasan sebagai *lesson learn* dari materi yang didiskusikan.

Lembar Kegiatan

Mahasiswa membuat Peta Konsep tentang tema dimaksud dari bacaan yang telah disediakan dalam Buku Ajar.

Tujuan

Menuangkan ide dalam peta konsep (*mind maping*) tentang proses konstruksi pertumbuhan umat pada zaman awal-klasik Islam.

Bahan dan Alat

Kertas plano, spidol berwarna, dan isolosi, atau dan LCD

Langkah Kegiatan

1. Tentukan ketua kelompok untuk memandu diskusi kelompok
2. Diskusikan materi yang telah ditentukan dengan anggota
3. Tuliskan hasil diskusi dalam bentuk Peta Konsep
4. Tempelkan hasil kerja kelompok di papan tulis/ dinding kelas
5. Pilihlah satu anggota kelompok untuk presentasi
6. Presentasikan hasil kerja kelompok secara bergiliran dengan waktu masing-masing kurang lebih 5 menit
7. Berikan tanggapan/klarifikasi dari presentasi.

Uraian Materi

Paket 4

PERAN FUTUHAT DALAM PERTUMBUHAN UMAT DAN KEKHALIFAHAN ISLAM

Dalam perkuliahan ini didiskusikan tigal hal, yaitu Byzantium dan Sassanian sebagai kawasan futuhat; *al-amshār* atau *garison city* sebagai ujung tombak futuhat; dan implikasi futuhat dalam pertumbuhan umat. Yang pertama mendidkusikan faktor-faktor yang mendorong keberhasilan futuhat ke kawasan dimaksud. Yang kedua membicarakan pentingnya *al-amshār* sebagai ujung terdepan dalam futuhat. Yang ketiga membicarakan implikasi futuhat, yaitu terjadinya transformasi sosial dalam bentuk perubahan demokrafis dan struktur sosial daerah futuhat.

1. Faktor Keberhasilan Futuhat Byzantium dan Sassanian

Dalam subtema ini akan dibahas tentang faktor-faktor yang mendorong keberhasilan futuhat ke wilayah Byzantium dan Sassanian. Ada beberapa alasan, yaitu faktor politik-militer, sosial-ekonomi dan agama.

Pertama, bahwa pada abad ke 6 Islam telah menguat di Jazirah Arab dalam mana pasukannya tidak lagi dibangun atas suku, tetapi telah menjadi pasukan lintas suku yang terorganisir

atas nama kekhalifahan.[92] Secara bersamaan militer Byzantium dan Sassanian mencapai titik nadir akibat saling permusuhan yang sangat panjang dan melelahkan (*mutually exchausting wars*) sehingga keduanya kehilangan tenaga untuk menghadapi futuhat Islam yang memasuki kawasan kuasa mereka.

Kedua, loyalitas rakyat di kawasan tersebut pada pemerintah pusat melemah, karena mereka kurang mendapat perhatian secara ekonomi, sementara pajak terus ditarik oleh penguasa guna membiayai perang yang berkepanjangan. Kehadiran Islam membawa berkah kepada mereka, yaitu keringanan pajak sehingga masyarakat menyambut baik kedatangan Islam.[93] Dengan demikian, rakyat tidak lagi berfikir siapa penguasanya, Arab, Iran, atau Greek tidaklah penting, yang menjadi penting adalah ketenteraman, dan kesejahteraan.

Ketiga, dari sudut pandang sosiologi agama di wilayah Byzantium terjadi konflik antara penganut Kristen orthodox dengan Monophisite. Yang terakhir merupakan komunitas agama yang menentang keyakinan pemerintah pusat bahwa Isa adalah anak Tuhan. Monophisite berkeyakinan bahwa Isa adalah manusia biasa yang diangkat oleh Allah sebagai Nabi. Akibat keyakinan

---

[92]Albert Hourani, *A History of The Arab Peoples* (New York: Warner Books, 1992), 22-23.

[93]Marshall Hodgson, *The Venture of Islam*, Vol. I (Chicago: University of Chicago Press, 1974),199.

Monophisite ini, penganutnya mendapat penyiksaan dari penguasa pusat sehingga mereka tidak cukup solid melawan Islam. [94]

Keberhasilan futuhat baik ke wilayah Byzantium maupun Sassania tidak saja memiliki makna pertumbuhan bagi kuasa kekhalifahan Islam, tetapi juga berimplikasi bagi pertumbuhan masyarakat di luar Arabia. Persoalannya adalah bagaimana implikasi pertumbuhan umat mengalami proses menjadi. Proses kejadiannya berpangkal dari kebijakan religio-militer terhadap daerah futuhat. Kebijakan itu kemudian melahirkan pertumbuhan umat yang berujung pada terbentuknnya peradaban Islam yang hingga kini khazanahnya dapat kita saksikan.

2. *Al-Amshār* sebagai Ujung Tombak Futuhat

Kebijakan futuhat 'Umar yang paling berpengaruh terhadap pertumbuhan umat adalah kebijakan militer *amshār* atau *garison city* atas kawasan futuhatnya. Dalam garison lahir struktur sosial baru yang terdiri dari militer, administrator dan juru dakwah. Unsur militer banyak datang dari suku Baduwi dan menduduki posisi penting dalam militer, sedangkan kelompok administrator atau gubernur datang dari kalangan Quraysh Madinah, serta masyarakat lokal. Struktur sosial tersebut ditandai dengan kelahiran daerah penyanggah militer yang terkenal dengan sebutan "garison", yaitu tempat perkampungan militer yang terpisah dari kawasan kota kerajaan lama. Di kawasan Sassania lahir kota

---

[94] Albert Hourani, *A History of The Arab Peoples* (New York: Warner Books, 1992), 22-23.

garison yang bernama Kufah dan Basrah sebagai antitesis kota Cithesipon , sedangkan di Byzantium lahir Fustat sebagai antitesis kota Alexsander. Di dalam kawasan garison itu dibangun masjid sebagai pusat ibadah sekaligus sebagai pusat pemerintahan.[95]

Pemerintahan garison berada di tangan Diwan Militer yang dipimpin oleh seorang komandan militer sebagai representasi khalifah. Komandan militer bertugas sebagai imam sholat dan pemimpin militer. Diwan Militer sebagai pusat organisasi garnison mendaftar tentara beserta keturunannya, dalam mana hasil rampasan perang dibagikan kepada mereka yang terdaftar dalam Diwan Militer berdasarkan status sosialnya masing-masing.[96] Namun demikian, harta rampasan yang melimpah tidak jarang melahirkan demoralisasi sebagian masyarakat garison. Oleh karena itu, 'Umar menjadikan Islam sebagai standard kehidupan,[97] yaitu masyarakat militer dibangun berdasarkan basis agama dan sebagai konsekwensinya kualifikasi agama menjadi prasyarat menduduki status sosial yang tinggi dalam kekhalifahan.

---

[95]Hodgson, *The Venture of Islam*, Vol. I, 208-9.

[96]Harta rampasan perang dikelola berdasarkan jenisnya. Ada dua macam harta rampasan, yaitu harta rampasan begerak dan harta rampasan tidak bergerak. Yang pertama dibagi saat dalam penaklukan dengan 1/5 untuk negara untuk dibagikan pada fakir miskin dan untuk keperluan pemerintahan. Sedangkan yang kedua tidak dibagikan, tetapi diambil *fay'*-nya (pajak tanah) sebagai sumber penghasilan negara untuk didermakan kepada orang Arab dan keturunannya, Hodgson, *The Venture of Islam*, Vol. I, 208.

[97]Hodgson, *The Venture of Islam*, Vol. I, 211.

Untuk kepentingan tersebut dan dalam rangka pembinaan moral, ‘Umar mengirim penghafal al-Qur'an ke garison sebagai juru dakwah[98] sebagaimana dilakukan oleh Nabi pada pasca perang penaklukan Mekah.[99] Kualifikasi agama tersebut menunjukkan secara jelas bahwa status sosial tidak didasarkan pada keturunan, suku, tetapi “senioritas” sebagai jaminan memenuhi kualifikasi lebih komunitas lainnya. Dengan kualifikasi semacam itu, maka tidaklah heran bila struktur sosial penting diduduki oleh Sahabat Nabi yang tersebar dipelbagai provinsi yang ditaklukkan.[100]

Sebagai konsolidasi pemerintahan militer, Khalifah ‘Umar mengeluarkan beberapa kebijakan. Pertama, ‘Umar melakukan transformasi Baduwi Arab kepada kasta elit militer agar futuhat pada masa berikutnya berjalan dengan efektif. Mereka dilokalisir terpisah dengan pribumi dalam sebuah perkampungan militer yang disebut kota garison di mana kehidupan sosialnya terisolir dari rakyat futuhat. Secara militer mereka diorganisir dalam *amṣār* dengan mana mereka memiliki hak memperoleh harta rampasan perang, bayaran dari pajak yang dikumpulkan oleh petani, dan pajak dari perkotaan.[101] Kedua, dalam rangka untuk

---

[98]Hodgson, *The Venture of Islam,* Vol. I, 210.

[99]Pada pasca kemenangan Nabi terhadap oposisi Mekah, Nabi mengirim utusan keberbagai daerah untuk berdakwah, para suku diminta bayar zakat sebagai tanda anggota umat, dan pengakuan atas kenabian Muhammad. Kemenangan itu memiliki dampak ekonomi Mekah, yaitu jalur perdagangan Mekah dikuasai Nabi, maka bagi suku di luar Madinah dan Mekah satu-satu jalan adalah bersekutu dengan Nabi sehingga banyak suku Arabia masuk Islam, Lapidus, *Islamic Societies*, 32.

[100]Hodgson, *The Venture of Islam*, Vol. I, 211.

[101]Ada tiga garison penting, yaitu Basrah dan Kufah di Irak dan Fustat di Mesir. Dengan keberhasilan penaklukan ke kawasan tersebut, suku Baduwi

melahirkan keadilan sosial, tentara futuhat tidak diperbolehkan menjadi pemilik tanah, menjadi petani atau menjadi tenaga kerja dalam masyarakat futuhat, dan tidak boleh menghancurkan *fay'*, yaitu pertanian dan tanah produktif lainnya, tetapi dijadikan sebagai harta milik komunnitas permanen, serta tidak diperbolehkan mengambil tanah atas namanya sendiri.

Ketiga, bahwa penduduk yang ditaklukkan sedapat mungkin tidak diganggu, dalam artian bahwa Arab Muslim tidak perlu berusaha memaksa agar mereka masuk Islam. Nabi telah memberi contoh di mana Yahudi dan Kristen tetap diberi hidup asal membayar *jizyah*.[102] Alhasil, kebijakan 'Umar menguntungkan komunitas garison. Mereka memeroleh kedudukan dan keuntungan ekonomi dengan kebijakan tersebut. Namun, pada akhir pemerintahannya kebijakan tersebut bergeser menjadi sumber konflik dan tindakan oposisional, dan menjadi bom waktu pada zaman Khalifah 'Uthmān.[103]

3. Implikasi Futuhat bagi Pertumbuhan Kekhalifahan

Implikasi futuhat dari sudut pandang demografi, bahwa futuhat melahirkan mobilisasi atau migrasi masyarakat Arab ke wilayah yang telah dikuasai, yaitu kawasan Byzantium dan Sasanian. Dengan kata lain, bahwa daerah futuhat tersebut menjadi

---

melakukan migrasi dalam skala besar sehingga tidak melahirkan assimilasi sebagaimana terjadi migrasi Arab sebelumnya yang terjadi di Nabatean, Ghassanid dan Lahmid, lihat Lapidus, *Islamic Societies,* 42.

[102]Lapidus, *Islamic Societies,* 43-45.

[103]Lapidus, *Islamic Societies,* 55.

magnet migrasi dalam skala besar dari suku Arab, sehingga banyaklah suku Arab yang membanjiri wilayah tersebut mengikuti keluarga mereka yang menjadi tentara Islam.[104] Migrasi yang paling besar terjadi ke bekas wilayah Sasanian, yaitu dari Basrah hingga Kufah. Salah satu klan dominan yang datang dari kalangan non-Quraysh adalah Banī Tamīm.[105] Karena itu, tidaklah heran bila kemudian dari kalangan mereka ada yang menjadi penguasa Sawād yang diangkat oleh Khalifah ‘Umar. Namun, jabatan itu pada zaman ‘Uthmān dicopot dan diganti oleh elit Quraysh Mekah dari kalangan Umayyah. Maka, dari sinilah benih tindakan oposisional komunitas non-Quraysh, khususnya Banī Tamīm, muncul yang nantinya menjadi cikal bakal komunitas Khawārij pada zaman Khalifah ‘Alī.

Perubahan demokrafis tersebut pada perkembangan berikutnya melahirkan konflik, karena perubahan itu tidak saja mengandung perubahan struktur sosial, tetapi lebih dari itu, yaitu perebuntan sumber ekonomi. Sumber ekonomi yang paling krusial adalah tanah Sawad. Sawād yang dibangun oleh Sassania merupakan hamparan tanah pertanian di Mesopotamia dari mana investasi negara berasal yang telah mencapai puncaknya pada masa Raja Nushirwan. Pada awal futuhat, Sawād mengalami

---

[104]Sebelum Islam, abad ke 4 hingga abad ke 6 M, telah terjadi migrasi Baduwi Arab dalam skala besar ke kawasan Arab utara dan ke pinggiran pertanian Syria dan Palestina, Iran dan Yaman. Namun proses migrasinya berjalan secara bertahap, lihat Lapidus, *Islamic Societies*,17.

[105]Studi mengenai migrasi sejumlah klan Arab ke daerah futuhat dalam konteks aliansi politik sahabat, lihat Fuad Jabali, *The Companions of the Prophet: A Study of Geographical Distribution and Political Alignments* (Leiden, Boston: Brill, 2003).

kehancuran, namun kekhalifahan 'Umar dapat membangun kembali Sawād sebagai pertanian negara (*state farm*), mengelola irigasi dan pertanian di kawasan tersebut. Sehingga dengan demikian, Kufah yang berada di kawasan Sawād menjadi garda Muslim di wilayah Sasanian. Dalam pembangunan pertanian tersebut, Khalifah 'Umar mengeluarkan kebijakan finansial, bahwa gaji elite Madinah dan kota garison ditentukan oleh tingkat senioritas dalam penaklukan, dan pengabdiannya pada Islam sehingga kelompok militer menjadi sejahtera karena banyak menikmati kekayaan dari hasil futuhat.[106]

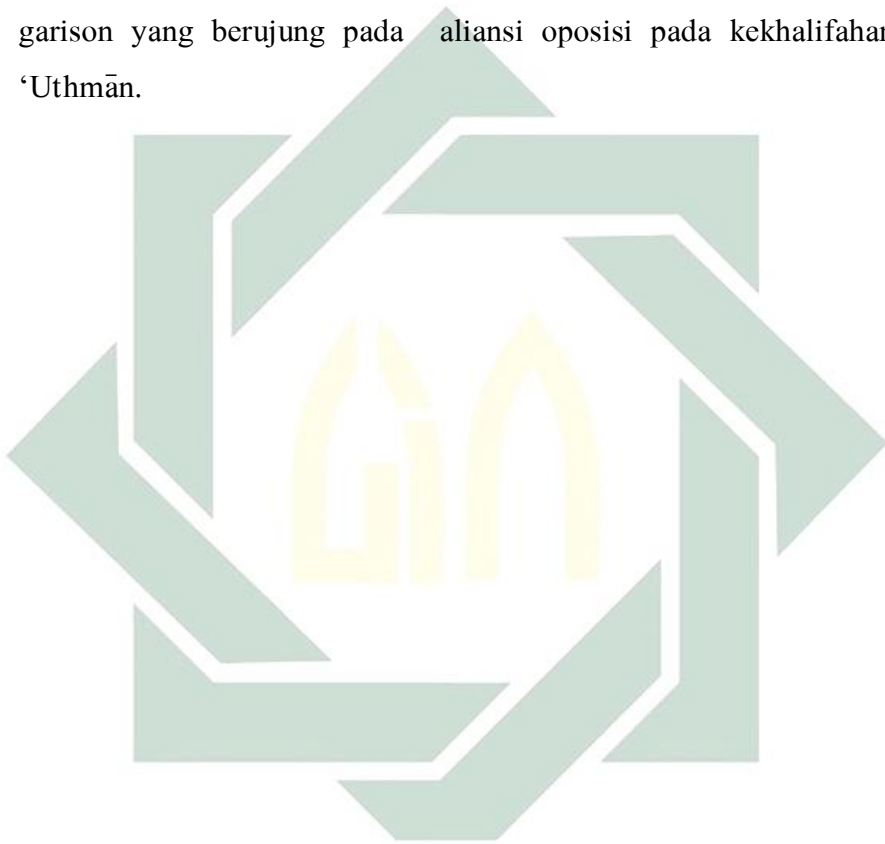
Pada fase kekhalifahan 'Uthman sistem permusuhan (*system of feuding*) dengan intensitas yang lebih kompleks muncul kembali yang oleh Adūnīs dideskripisikan sebagai kemunculan kembali konflik *apartheid* dalam masyarakat Arab.[107] Adalah tidak saja konflik antara kelas sosial Madinah, tetapi antara kelas pusat yang diwakili elite Quraysh dengan kelas sosial peripheral yang diwakili oleh non-Quraysh, dalam mana komunitas Khawārij termasuk di dalamnya.[108] Munculnya kembali sistem permusuhan pada zaman kekhalifahan 'Uthmān semata-mata ditimbulkan oleh pergeseran relasi kuasa kekhalifahan yang lebih memihak pada kepentingan yang berkuasa daripada yang dikuasai. Perubahan itu tercermin dalam dua level, yaitu

---

[106]Hodgson, *The Venture of Islam*, Vol. I, 199-201.

[107]Adūnīs, *al-Thābit wa-al-Muṭaḥawwil: Baḥth fī al-Ibdā' wa-al-Itbā' 'Inda al-Arab*, Juz II (Beirut-Libanon: Dār al-'Awdah, 1979), 255. Adūnīs adalah nama lain dari 'Alī Aḥmad Sa'īd yang kini dengan karya tersebut menjadi simbul oposisi terhadap kemapanan pemikiran Arab.

[108] Lihat Lapidus, *Islamic Societies,* 18.

perubahan pola relasi kuasa kekhalifahan pusat dan daerah, dan dominasi Quraysh dan nepotisme ‘Uthmān yang disertai perubahan kebijakan pembagian harta rampasan perang. Kedua perubahan itu melahirkan ketidakpuasan dan kegelisahan masyarakat garison yang berujung pada aliansi oposisi pada kekhalifahan ‘Uthmān.

Paket 5

TRANSFORMASI ABBASIYAH
DAN DETERMINISME SOSIO-INTELEKTUAL

Pendahuluan

Perkuliahan pada paket ini difokuskan pada perbincangan tentang transformasi sebagai akibat inkorporasi tradisi Yunani dan Persia ke dalam peradaban Islam pada zaman klasik. Konten kajiannnya meliputi pembahasan tentang pengaruh dua tradisi tersebu di dunia Islam pada zaman Umayyah-bbasiyah. Materi ini menjawab permasalahan secara sosiologis bagaimana inkorporasi tradisi Yunani dan Persia mengalami proses konstruksi, dan bagaimana implikasi bagi pertumbuhan peradaban Islam saat itu. Materinya meliputi bahasan proses inkorporasi Yunani, proses inkorporasi tradisi Persia ke dunia Islam, dan bagaimana implikasinya bagi pertumbuhan peradaban Islam pada zaman Umayyah-Abbasiyah.

Strategi yang digunakan dalam mendiskusikan issu dengan metode *problem based learning* dan *inquiry studies.* Metode ini sangat menantang, karena mensyaratkan kemampuan berfikir dealektik-reflektif dan penguasaan materi yang memadai dari seorang dosen. Penerapan metode dimaksud diwujudkan dalam 5 tahap saintifik, yaitu *observing*, *questioning*, *exploring*, *associating*, dan *communicating* atau *presenting*. Agar proses interaksional tersebut terfasilitasi dengan baik dibutuhkan media yang relevan untuk itu, baik dalam bentuk manual, mapun ICT dengan segala perangkat yang dibutuhkan.

Rencana Plaksanaan Perkuliahan

Kompetensi Dasar

Mahasiswa mampu mendeskripsikan dan menganalisis proses dan implikasi tradisi Yunan dan Persia ke dalam peradaban Islam pada zaman Abbasiyah.

Indikator

Pada akhir perkuliahan mahasiswa diharapkan dapat:

1. Mendiskripsikan proses inkorporasi tradisi Yunani ke dalam peradaban Islam zaman Umayyah-Abbasiyah;
2. Mendiskripsikan proses inkorporasi Persia ke dalam peradaban Islam era Umayyah-Abbasiyah;
3. Menganalisis implikasi inkorporasi tersebut ke dalam peradaban Islam zaman klasik.

Waktu: 2x 50 menit

Materi Pokok

1. Inkorporasi tradisi Yunani ke dalam peradaban Islam zaman Umayyah-Abbasiyah;
2. Inkorporasi tradisi Yunani ke dalam peradaban Islam Era Umayyah-Abbasiyah;
3. Implikasi inkorporasi ke dua tradisi tersebut bagi pertumbuhan peradaban Islam Era Umayyah-Abbasiyah.

Kegiatan Perkuliahan

Kegiatan awal (15 menit)

1. Menyampaikan pentingnya materi dalam paket ini dari perspektif keilmuan dan kehidupan kontemporer

2. Membagi mahasiswa ke dalam beberapa kelompok sesuai dengan kebutuhan dan sumber belajar tersedia

Kegiatan Inti (70 menit)

1. Masing-masing kelompok melakukan kegiatan *observing* tentang komunitas inkorporasi tradisi Yunani dan Persia ke dalam peradaban Islam Abbasiyah melalui penugasan melakukan riset awal, atau membuat peta konsep (*mind maping*) baik yang dituangkan dalam media manual, atau ACT yang relevan dengan pokok pembahasan dimaksud.
2. Masing-masing kelompok atau salah satu kelompok mengajukan pertanyaan dari hasil pengamatan dimaksud
3. Masing-masing kelompok melakukan *exploring,* yaitu menjawab pertanyaan terkait dengan tema yang telah dipersiapkan, dan dilanjutkan dengan presentasi dan tanggapan dari masing-masing kelompok dalam ruang sub tema:

Kelompok 1: Inkorporasi Tradisi Yunani

Kelompok 2: Inkorporasi Tradisi Persia

Kelompok 3: Implikasinya bagi pertumbuhan peradaban

4. *Associating*, yaitu melakukan penguatan hasil diskusi dengan cara mengaitkan dengan ilmu lain dan kehidupan kontemporer. Dalam hubungan ini, pengampu memberikan kesempatan kepada mahasiswa untuk menguji asosiasi dimaksud dengan perspektif, atau paling tidak menanyakan dari perspektif lain.
5. *Communicating*, yaitu mahasiswa baik secara individial, atau secara kelompok menyampaikan kesimpulan tau refleksi.

Kegiatan Penutup (10 menit)

1. Refleksi bersama atas keseluruhan proses interaksional.

2. Dosen memberikan konfirmasi dan penguatan secara teoritik

3. Dosen memberikan motivasi dalam bentuk saran/nasehat/ wawasan sebagai *lesson learn* dari materi yang didiskusikan.

Lembar Kegiatan

Mahasiswa membuat Peta Konsep tentang inkorporasi tradisi Yunani dan Persia ke dalam dunia Islam Era Umayyah-Abbasiyah dari bacaan yang telah disediakan dalam Buku Ajar, dan hasil sumber lainnya.

Tujuan

Menuangkan ide dalam peta konsep (*mind maping*) tentang Posisi dan Peran Quraysh dalam pemerintahan Plutocracy Arab pra-Islam.

Bahan dan Alat

Kertas plano, spidol berwarna, dan isolosi, atau dan LCD

Langkah Kegiatan

1. Tentukan ketua kelompok untuk memandu diskusi kelompok
2. Diskusikan materi yang telah ditentukan dengan anggota kelompok
3. Tuliskan hasil diskusi dalam bentuk Peta Konsep
4. Tempelkan hasil kerja kelompok di papan tulis/ dinding kelas
5. Pilihlah satu anggota kelompok untuk presentasi
6. Presentasikan hasil kerja kelompok secara bergiliran dengan waktu masing-masing kurang lebih 5 menit
7. Berikan tanggapan kritikel/klarifikasi dari presentasi.

Uraian Materi

Paket 5

TRANSFORMASI ABBASIYAH DAN DETERMINISME SOSIO-INTELEKTUAL

Tranformasi dalam konteks ini berarti perubahan karakter kekhalifahan ‘Abbāsīyah yang mewujud ke dalam tiga pembacaan, yaitu transformasi politik, sosial, dan ideologis. Ketiga transformasi tersebut merupakan mata rantai perubahan yang menandai kelahiran dan pertumbuhan kekhalifahan ‘Abbāsīyah. Yang pertama ditandai dengan perubahan politik dari Umayyah ke ‘Abbāsīyah yang dipimpin oleh Abū ‘Abbās al-Ṣaffā’. Yang kedua ditandai dengan perubahan struktur sosial sebagai konsekwensi logis dari masuknya tradisi Persia dan Yunani ke dalam peradaban ‘Abbāsīyah. Yang ketiga ditandai dengan perebutan kuasa pengetahuan dari ulama oleh khalifah sehingga melahirkan konflik otoritas yang berujung pada marginalisasi ulama.

Transformasi politik merupakan perubahan kekuasaan dari Umayyah pada ‘Abbāsīyah, yang oleh Huge Kennedy disebut sebagai revolusi rakyat (*popular revolution*).[109] Pada rentang waktu 700-750, gerakan oposisi atas nama agama Islam yang dipimpin oleh Abū ‘Abbās al-Ṣaffā’ berhasil menggulingkan pemerintahan Umayyah yang sekularistik menuju kekhalifahan

---

[109]Hugh Kennedy, *The Prophet and The Age of The Caliphates: The Islamic Near East from the sixth to the eleventh century* (New York: Longman Inc, 1986), 158.

‘Abābsīyah yang berbasis Islam. Oleh karena itu, Welhausen menyebutnya sebagai “oposisi kaum saleh” (*pious opposition*),[110] atau *religious movement* dalam istilah Watt.[111] Transformasi ini tidak saja bermakna penggulingan kuasa Umayyah, tetapi juga tersisihnya kelompok ‘Alī dalam permainan strategis kekhalifahan ‘Abbāsīyah. Disimpulkan oleh Huge bahwa diaspora kelompok ‘Alī pada dasarnya merupakan keberhasilan ‘Abbāsīyah dalam meraih dukungan umat, sebaliknya merupakan kegagalan klan‘Alī dalam memobilisasi umat Islam untuk berada dalam genggaman politiknya.[112] Dalam perhitungan etnografi, kuasa ‘Alī mulai muncul kembali seiring dengan pertumbuhan tradisi Persia yang dibawa oleh Yaḥyá al-Barmaki. Namun hingga pada zaman Hārūn, klan ‘Alī mengalami kesulitan politik, karen sistem kekuasaan yang dianut Hārūn bercorak sentralistik baik dalam politik (*political centralization*), maupun ekonomi (*fiscal centralization*). Semua administrasi pemerintahan dilaksanakan secara sentralistik di mana mulai dari pengumpulan pajak hingga pembagiannya dikendalikan oleh pemerintah Bagdad. Ini berbeda dengan pemerintahan sebelumnya, di mana pada masa al-Mahdī

---

[110]Julius Wellhausen, *The Arab Kingdom, and its Fall* (Calcutta: t.p., 1927), dalam Montgomery Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburg: Edinburg University Press, 1980), 65.

[111]Kennedy, *The Prophet and The Age of The Caliphates*, 158.

[112]al-Hādī hanya memerintah selama 13 bulan, mati terbunuh secara misterius sebagai korban konspirasi politik Hārūn dan Khayzurun. Ketika al-Maḥdī berkuasa sebenarnya ingin menokohkan Hārūn sebagai penggantinya, sedangkan al-Hādī menetapkan anaknya, Ja’far sebagai penggantinya. Ini berarti Hārūn tidak memiliki kesempatan untuk menjadi khalifah. al-Hādī adalah tokoh yang tidak mau diintervensi, termasuk oleh ibunya Khayzuran, Kennedy, *The Prophet and The Age The Caliphates*, 141.

pemerintahan di daerah Mesir, Basrah dan Kufah dikelola secara desentralistik baik politik maupun ekonomi sehingga kelompok etnik-ideologis semakin terbuka untuk berkembang.[113] Implikasinya, 'Abbāsīyah era Hārūn mengalami kemajuan ekonomi yang belum pernah dicapai oleh pemerintahan sebelumnya.[114] Capaian itu ditandai dengan surplus keuangan yang diraih melalui pengumpulan pajak dari kawasan Irak dan Mesir.[115]

Pada pasca-Hārūn al-Rāshīd, politik 'Abbāsīyah terpolarisasi ke dalam kelompok al-Amīn dan kelompok al-Ma'mūn yang saling berhadap-hadapan. Al-Amīn mengklaim sebagai khalifah di Bagdad dengan dukungan dari kalangan *abnā' al-dawlah* dan gubernur Khurasan, 'Alī ibn 'Isá ibn Maḥan. Sedangkan al-Ma'mūn berada di Khurasan sedang menjalani tugas menumpas pemberontakan di Khurasan. Dengan aliansi dengan Barmakī, al-Ma'mūn melakukan perlawanan pada al-Amīn, karena sebelumnya mendapat tekanan dari al-Amīn agar menyerahkan wilayah Khurasan bagian barat pada Bagdad.[116] Secara militer al-Ma'mūn berada di bawah al-Amīn, oleh karena itu untuk melawan al-Amīn yang kuat secara militer al-Ma'mūn menggunakan simbol agama, yaitu menggunakan titel *imām*, bukan

[113]Kennedy, *The Prophet and The Age of The Caliphates,* 141.
[114]Watt, *Islamic Political Thought,* 67.
[115]Kennedy, *The Prophet and The Age of The Caliphates,* 134.
[116]Begitu pentingnya konflik Khurasan bagi pemerintah pusat, Hārūn sendiri datang ke sana untuk memadamkan pemberontakan. Akhirnya dia meninggal di Khurasan pada tahun 193/808 di kota Tus dekat Khurasan, Kennedy, *The Prophet and The Age of The Caliphates,* 146.

khalīfah guna memperoleh dukungan dari klan 'Alī.[117] Teori religio-politik ini sesuai dengan pandangan ideologis Barmakī yang sejak era al-Mahdī mencoba menginstalkan otoritas 'Alī pada 'Abbāsīyah, tetapi pada zaman Hārūn doktrin tersebut ditolak. Jadi penggunaan otoritas agama oleh al-Ma'mūn adalah sebagai instrumen mengisi kelemahan militernya melawan al-Amīn yang didukung oleh militer yang kuat dan masyarakat Bagdad. Di samping itu, instolisasi simbol agama dalam kuasa al-Ma'mūn seiring dengan ideologi Barmakī yang ingin membangun simpati dari penganut Shi'ah.[118]

Kemenangan Tāhir dalam pertempuran di Ravy menjadi *turning point* (titik balik) posisi politik al-Ma'mūn terhadap Bagdad, yaitu menunjukkan lemahnya tentara *al-abnā'*, posisinya tidak cukup mampu melawan tekanan al-Ma'mūn. Sejak saat itulah, al-Ma'mūn memproklamirkan diri sebagai khalifah 'Abbāsīyah. Untuk itu, al-Amīn tidak lagi mengandalkan tentaranya pada *abnā'*, maka sebagai gantinya merevitalisasi tentaranya dengan merekruit tentara dari Qaysis dari sebelah

[117]Sementara itu, Barmakī yang keturunan tuan tanah di Sawād Irak sejak saman Hārūn telah menjadi tutor al-Ma'mūn, lihat Kennedy, *The Prophet and The Age of The Caliphates*,149.

[118]Di Bagdad terjadi aliansi al-Amīn dengan *al-abnā'*, Qays Syria dan Shaybānī, sedangkan di Khurasan terjadi aliansi al-Ma'mūn dengan Barmakī, Ṭāhir (tentara keturunan Arab yang tinggal di Khurasan) dan kalangan Shī'ah, dan Khurasan pinggiran. Pada awalnya secara militer al-Ma'mūn berada pada posisi yang lemah dalam melawan al-Amīn. Untuk menutupi kelemahan militernya, dia mengunakan simbol agama. Akhirnya terjadilah pertempuran antara tentara al-Ma'mūn dengan al-Amīn di Ravy pada tahun 811M yang berakhir dengan kekalahan al-Amīn, Kennedy, *The Prophet and The Age of The Caliphates*,150.

Utara Syria, pemimpin suku Arab Baduwi, dan Shaybānī,[119] dan menoleh pada dukungan rakyat sebagai taming dengan mempersenjatai rakyat Bagdad, dan menjadikan daerah Harbīyah sebagai basis perjuangannya dalam mana Aḥmad ibn Ḥanbal berdomisili.[120] Fenomena ini menurut Kennedy tidak pernah terjadi dalam sejarah, yaitu mempersenjatai rakyat atau *class sosial* yang disebut *'ayyārūn (vagabonds).*[121]

Sejak kematian al-Amīn dalam pemberontakan yang berlangsung sejak tahun 198/813 hingga 204/819, 'Abbāsīyah mengalami pergolakan dan peperangan di bagian Near East dan Bagdad sehingga era itu disebut *bab al-fitnah*. Dalam situasi politik yang penuh konflik tersebut, al-Ma'mūn bertekad menjadikan Bagdad sebagai pusat pemerintahannya, maka pada tahun 817 al-Ma'mūn meninggalkan Khurasan menuju Bagdad dan berhasil, walaupun banyak ditentang oleh masyarakat Khurasan.[122] Al-Ma'mūn tidak memiliki basis dukungan yang kuat dari masyarakat Bagdad. Oleh karena itu, al-Ma'mūn dituntut melakukan tindakan *remedy* kuasanya dengan mengadopsi simbol-simbol otoritas agama klan 'Alī. Tindakan ini sesuai

---

[119] Kennedy, *The Prophet and The Age of The Caliphates* ,150.

[120]Kennedy, *The Prophet and The Age of The Caliphates*,150.

[121] *Vagabonds* adalah kaum urban proletar, bukan *landowner*, bukan pedagang, tetapi lebih merupakan pedagang kaki lima di pinggir jalan, pakaiannya dari bulu domba, dan rumahnya dari daun palm, tidak memiliki akses menjadi pedagang secara mandiri, dan tidak memiliki rumah, tidurnya di masjid dan tempat pemandian umum. Mereka bertarung atas nama al-Amīn, tetapi tidak memiliki ideologi agama tertentu, Kennedy, *The Prophet and The Age of The Caliphates*,151.

[122]Kennedy, *The Prophet and The Age of The Caliphates*,154.

dengan gagasan "reconsiliasi" keluarga Nabi, yaitu upaya menyatukan keluarga Nabi antara klan 'Alī dan Abbās sebagaimana telah dirintis oleh al-Mahdī.[123] Rekonsiliasi tersebut dilakukan dengan pendekatan simbolik, yaitu mengganti bendera hijau dengan bendera hitam, dan mencari dukungan militer dari fraksi Ṭāhir, sebuah kekuatan militer berbasis Arab. Namun demikian, daerah di luar Bagdad –Syria, Palestina dan Mesir- belum bisa dikontrol oleh al-Ma'mūn.[124] Rekonsiliasi tersebut tidak saja gagal, tetapi juga melahirkan konflik otoritas sebagaimana akan dijelaskan nanti setelah pembahasan tentang transformasi sosial.

Transformasi sosial 'Abbāsīyah mengalami proses konstruksi dari dua sumber, yaitu peradaban Persia dan Yunani. Pengaruh Persia mengalami konstruksi di 'Abbāsīyah bermula dari kebutuhan pada SDM Persia dalam bidang pemerintahan dan militer. Kehadiran tenaga kepemerintahan Persia dibangun di atas kerangka evaluasi terhadap kebijakan *privillege* Arab warisan Umayyah. Dalam doktrin politik Umayyah ditegaskan, bahwa Quraysh adalah terbaik di antara komunitas Arab sehingga Allah memberikan kekuasaan kepada keturunan ini. Pada masa Jahiliyah saja keturunan ini memperoleh tempat istimewa, apalagi setelah masuk Islam. Namun demikian, doktrin *privillege* Quraysh bukan berkembang sejak zaman Umayyah, tetapi telah berakar dalam warisan masa Pra-Islam. Sebab suku Quraysh sejak pra-

---

[123]Kennedy, *The Prophet and The Age of The Caliphates*, 153.
[124]Kennedy, *The Prophet and The Age of The Caliphates,* 154.

Islam, sebagaimana telah dijelaskan di muka, telah menduduki struktur kelas atas, sedangkan komunitas non-Quraysh berada pada posisi kelas dua.[125] Kebijakan *privilege* yang diperoleh kaum aristokrat Muslim Arab sejak zaman ‘Uthmān hingga pada masa Umayyah mencerminkan *feeling of nobility from particular tribes* terhadap keseluruhan Arab Muslim.[126]

Perkembangan doktrin *privillege* Quraysh ini pada zaman ‘Abbāsīyah melahirkan konsep kekhalifahan autokratik, bahwa khalifah berkuasa atas nama kehendak Tuhan.[127] Dirumuskan bahwa hak suku Quraysh akan kekuasaan merupakan hak Tuhan, maka setiap penolakan atas hak ini berarti penolakan atas Allah dan kehendaknya. Ketika ‘Abbāsīyah berkuasa *privilege* Arab dihapus, tidak ada lagi status *mawālī* dalam masyarakat Muslim. Evaluasi *privilege* Arab sebenarnya telah menjadi kebutuhan politik pada akhir zaman Umayyah sebagaimana dirumuskan oleh Majlis Pemimpin Umayyah, bahwa pemerintahan dengan teritorial yang luas tidak bisa lagi dikelola secara monopoli Arab tanpa kemampuan untuk mengendalikan pemerintahan secara efektif. Namun demikian, perubahan kebijakan tersebut terlambat sehingga karenanya Umayyah kehilangan citra politiknya dan

---

[125]Adūnīs, *al-Thābit wa-al-Mutaḥawwil*, 237.

[126]al-Mas‘ūdī, *Murūj al-Dhahab*, VI dalam Watt, *Islamic Political Thought*, 78.

[127]Oleh karena itu tidak boleh dikritik, tetapi sebaliknya wajib ditaati. Dalam konteks ini, oposisi menurut pandangan mereka dikonstruk sebagai “alat setan", atau "perebut bangsa", tidak beragama, dan “tidak berakal”. Atas dasar doktrin inilah oposan harus dimusnahkan, lihat al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa-al-Mulūk*, Juz IV, 566.

akhirnya jatuh pada 'Abbāsīyah sebagai pengusung issu *non-privillege* Arab.

Pencabutan kebijakan *privilege* itu didasarkan pada prinsip dasar, bahwa Islam pada hakekatnya adalah agama universal, yaitu menjunjung tinggi persamaan (*equality*), dan alasan pragmatis bahwa kebijakan *privillege* tidak lagi mampu membangun pemerintahan yang efektif. Pandangan tersebut menjadi alasan perlunya evaluasi kebijakan *previlege* Arab, bahwa kebijakan itu tidak lagi mampu mengelola pemerintahan secara efektif.[128] Hingga pada tahun 750, komunitas non-Arab yang menjadi Muslim mengalami perlakuan diskriminatif, yaitu menjadi masyarakat kelas dua yang disebut *mawālī* atau klien suku Arab, atau *inferior being*.

Secara sosiologis, kebijakan *non-privilege* Arab berproses dari penyerapan model pemerintahan Persia ke dalam sistem pemerintahan 'Abbāsīyah, yaitu munculnya institusi *wazīr* sebagai orang kedua dalam kuasa kekhalifahan. Lembaga itu mirip dengan Perdana Menteri dalam terminilogi politik modern yang banyak digunakan di Eropa. Hubungannya dengan khalifah bersifat tidak tetap tergantung pada kekuatan khalifah itu sendiri. Ketika khalifah berada pada posisi kuat, *wazīr* hanya bertindak sebagai kepala birokrasi (*head of civil servant*), tetapi apabila khalifah lemah, *wazīr* akan bertindak sebagai penguasa yang

[128]Watt, *Islamic Political Thought*, 78-9.

sesungguhnya.[129] Namun demikian, fakta sejarah menunjukkan bahwa penghapusan kebijakan *privilege* Arab tidak berarti benar-benar menerapkan prinsip universal Islam, karena dari sudut kepentingan kuasa kekhalifahan 'Abbāsīyah tidak bisa lepas dari sumber daya dan budaya Persia dalam menjalankan roda pemerintahan 'Abbāsīyah.

Kebijakan 'Abbāsīyah yang pro-Persia pada gilirannya melahirkan sejumlah implikasi. Awalnya, kebijakan itu mengakibatkan mobilisasi komunitas Persia ke dalam masyarakat 'Abbāsīyah. Perubahan ibu kota kekhalifahan dari Damaskus ke Bagdad memperkuat mobilisasi kalangan sekretaris dalam pemerintahan 'Abbāsīyah. Sejak zaman Umayyah, mereka bekerja dalam birokrasi di gubernuran Irak, karena keahlian dalam bidang pemerintahan sebagai warisan dari Sassania. Pada akhir zaman Umayyah muncul peraturan bahwa *that all secretaries should be Muslim*, maka dengan sendirinya kelas turunnan sekretaris dituntut memenuhi kretaria itu sehingga banyak birokrat Persia banyak menjadi Muslim dan dengan sendirinya mobilisasi mereka menjadi lebih mudah.[130] Dengan perubahan tersebut, mereka tidak lagi berada pada level provinsi, tetapi secara otomatis

---

[129]S.d.Goitein, " The Origins of the Vizierate and True Character" dalam *Studies of Islamic History and Institutions* (Leiden: t.p., 1966), 168-196.

[130]Bullied mencatat sebagaimana dikutip oleh Kennedy, bahwa Muslim di kawasan Persia pada awal revolusi 'Abbāsīyah baru 8 %, pada abad ke tiga meningkat menjadi 40 % dan abad ke 4/10 meningkat menjadi antara 70-80%. Penyebaran Islam di berbagai daerah melahirkan berbagai formalisasi perbedaan dalam komunitas Islam, perbedaan sekte dan aliran yang mencapai puncaknya pada abad ke 4/10, lihat Kennedy, *The Prophet and The Age of The Caliphates*, 212, lihat juga Watt, *Islamic Political Thought,* 82.

berada pada level pemerintah pusat sehingga mereka memiliki kesempatan yang lebih besar untuk membangun relasi kuasa dengan khalifah.

Mobilisasi tersebut melahirkan struktur sosial baru ‘Abbāsīyah dalam mana kaum *kuttāb* atau *secretaries* yang didominasi keluarga Barmakī memasuki strafikasi elit dalam struktur kuasa kekhalifahan ‘Abbāsīyah. Blok sekretaris atau *kuttāb* mulai menguat posisinya sejak pasca pemerintahan al-Mahdī hingga Hārūn al-Rāshīd. Barmakī menjadi penting sebagai pemimpin birokrasi, politik dan budaya. Sehingga dengan demikian, fraksi *kuttāb* atau *secretaries* yang didominasi keluarga Barmakī menjadi kelompok penekan (*pressure group*) yang kuat dalam tubuh ‘Abbāsīyah. Kelompok birokrat ini tidak saja memiliki pengaruh dalam administrasi politik seperti pengangkatan gubernur, tetapi juga memegang kekuasan administrasi ekonomi Sawād.[131]

Lebih spesifik, kekuasaan ekonomi *Kuttāb* atau kaum sekretaris meliputi pengelolaan pajak dan pemberian gaji tetap pada militer. Militer menduduki pos gubernur dan bidang keamanan khalifah sehingga antara keduanya seringkali terjebak dalam konflik kepentingan. Konflik mulai muncul ketika kelompok birokrat mendidik kelompoknya dalam bidang kemiliteran sehingga dengan demikian banyak di antara mereka menjadi gubernur.[132] Kemenangan militer terhadap *kuttāb* menjadi

---

[131]Kennedy, *The Prophet and The Age of The Caliphates*, 137.
[132]Kennedy, *The Prophet and The Age of The Caliphates*, 139.

krusial, misalnya, ketika konflik suksesi al-Mahdī antara anaknya yang bertitel al-Hādī dengan saudara al-Mahdī yang bertitel Hārūn al-Rāshīd. Al-Mahdī terbunuh ketika berburu, posisinya diganti anaknya al-Hādī. Kebijakan politiknya berbeda dengan ayahnya, yaitu lebih banyak membangun basis militer yang ditandai dengan pemenjaraan Yaḥyá Barmakī, dan keluarga 'Alī tidak lagi diberi tempat *privillege* sebagaimana pada zaman al-Mahdī.[133]

Lahirnya elit baru dalam strafikasi sosial 'Abbāsīyah yang disebut komunitas birokrat atau sekretaris ternyata tidak saja melahirkan pengaruh signifikan dalam dalam bidang sosial, tetapi juga dalam bidang budaya.[134] Pengaruh budaya Persia terhadap 'Abbāsīyah ditunjukkan dengan sejumlah karya yang menonjolkan keunggulan tradisi Persia terhadap Arab yang oleh Watt disebut "*Shu'ubite movement*".[135] Di antara tokoh pemikirnya adalah Ibn al-Muqaffa' (w. 757 M), tokoh intelektual anti Arab yang mengintrodusir tradisi politik Persia ke dalam tradisi politik 'Abbāsīyah sebagaimana terlihat dalam karyanya yang berjudul *The Lives of the Persian Kings*, yaitu tentang kehidupan raja Persia Anushirwan (531-599 M). Tokoh lainnya adalah al-Jāḥiẓ dengan karyanya *Book of Crown* (w. 847 M).

---

[133]Hārūn al-Rāshīd adalah pemuda keturunan ibu Persia, al-Khayzurun yang dibesarkan oleh Yaḥyá al-Barmakī, dan dibesarkan dalam dunia militer oleh al-Rābī dengan pengalaman militer di perbatasan Byzantium, lihat Kennedy, *The Prophet and The Age of The Caliphates*, 140.

[134]Watt, *Islamic Political Thought,* 80.

[135]H.A.R. Gib, "The Social Significance of the Ṣūbīyah," dalam Watt, *Islamic Political Thought,* 83.

Yang paling pokok, pengaruh Persia terhadap ‘Abbāsīyah dalam bidang budaya adalah lahirnya paham ketatanegaraan autokratik, yaitu doktrin politik yang memberikan kuasa penuh pada khalifah tidak saja otoritas politik, tetapi juga otoritas agama. Paham religio-politik ini tidak saja sejalan dengan tradisi Persia dan doktrin *imāmat al-Shī‘ah*, tetapi juga sesuai dengan cita dan kebutuhan sentralisme kekuasaan Khalifah ‘Abbāsīyah.[136] Dari sini muncul pertanyaan mengapa ‘Abbāsīyah tidak mengadopsi pemikiran politik Greek, bukankah tradisi Greek telah secara sengaja di bawa masuk ke dalam dunia Islam. Pengaruh Greek dalam pemikiran politik ‘Abbāsīyah tidak signifikan, karena pemikiran politik Greek tidak bisa dimanfaatkan untuk mendukung Negara autokratik. Walau demikian, pada perkembangan berikutnya pengaruh Greek muncul dalam karya al-Farābī (w.950) yang berjudul *al-Madīnah al-Faḍīlah* sebagai Neoplatonik tentang konsep republik.[137] Lebih spesifik, pengaruh Yunani pada ‘Abbāsīyah akan dijelaskan dalam pembahasan beriku ini.

---

[136]Sebagaimana ditegaskan oleh Theodorov, bahwa pada zaman Khalifah al-Ma’mūn hingga permulaan abad ke 4 ada tiga kelompok penentang Negara, yaitu Khawārij, Mu‘tazilah, dan Shī‘ah. Posisi Khawārij menjadi ancaman berbahaya bagi kekhalifahan. Sementara itu, Shī‘ah belum dianggap berbahaya karena ketika itu masih merupakan kumpulan pemikiran, kecuali ketika ‘Abbāsīyah pada zaman al-Mustakfī dalam mana kekuasaan poltik ada di tangan Aḥmad ibn Buwayhīyah yang bergelar Mu‘iz al-Dawlah. Berikutnya, Shī‘ah menjadi mazhab resmi negara baru pada zaman Shafawīyah. Studi Lebih lanjut mengenai masalah ini, lihat Theodorov, *Haḍīr al-‘Alam al-Islāmī*, Juz I (Beirut: Dār al-Fikr, 1973),191.

[137]Ibn al-Muqaffa‘ adalah tokoh Persia, kalangan sekretaris, yang menentang kebijakan *mawālī* pada zaman Umayyah, lihat Watt, *Islamic Political Thought,* 81.

Penyerapan tradisi Yunani yang disebut Hellenisme ke dalam peradaban Islam memperkuat kelahiran elit baru *vis a vis* elit ulama 'Abbāsīyah yang mengakibatkan tersisihnya elit ulama Sunni dalam struktur sosial kekhalifahan 'Abbāsīyah. Meluasnya kuasa kekhalifahan Islam pada zaman futuhat 'Abbāsīyah tidak berarti kuasa intelektual di daerah futuhat seperti Mesir-Syria dan Irak-Iran runtuh. Alexandria sebagai pusat intelektual terus eksis, demikian juga Jundishapur sebelah selatan Iran yang dibangun oleh Kristen Nestoria di bawah patronase Sassania tetap sebagai pusat intelektual.[138] Selama generasi pertama kepemerintahan Islam, atau zaman Umayyah, penerjemahan dari Greek pada Syria dan Arab belum digalakkan karena sebagian besar mereka yang membawa tradisi Greek masih beragama Kristen, Yahudi dan Zorostrian sehingga bahasa Arab tidak mengembangkan kapasitasnya untuk mengexpressikan sain dan filsafat. Tetapi, pada zaman 'Abbāsīyah, yaitu sejak abad ke 2 hingga 3 H, setelah dari kalangan mereka banyak yang masuk Islam membawa masuk filsafat, maka Islam memerlukan ilmu filsafat melalui penerjemahan. Penerjemahan itu mendorong bahasa Arab mengembangkan kapasitasnya sebagai instrumen ilmu pengetahuan.[139]

---

[138]Hourani, *A History of The Arab Peoples*, 75.

[139]Di antara penerjemahnya adalah seorang Kristen bernama Ḥunayn ibn Isḥāq (808-73), dan penerjemahan tersebut melahirkan implikasi masuknya tradisi Hellenisme ke dalam peradaban Islam, lihat Hourani, *A History of The Arab Peoples,* 76-79.

Signifikansi dari penerjemahan itu tidak saja mengandung dimensi praktis, tetapi juga strategis. Dimensi praktis berarti menjawab kebutuhan perlunya peningkatan kualitas hidup dalam bidang kesehatan masyarakat dan kekhalifahan. Untuk itu tranformasi *medical skill* Yunani ke dalam Islam dilakukan melalui kerja penerjemahan ilmu kedokteran di samping mendatangkan sejumlah dokter dalam kehidupan istana. Dimensi strategis adalah untuk membangun kuasa (*power*) ilmu menuju sentralisasi kekuasaan melalui penguasaan pengetahuan eksakta seperti ilmu alam (*natural sceince*): astronomi, matimatik, medisin, dan pengetahuan filsafat.[140] Sisi ideal lainnya dapat dilihat pula dari aras masyarakat, yaitu alasan *intelectual curiosity* sebagaimana ditunjukkan dengan lahirnya sejumlah filosof Muslim. Kinerja penerjemahan membawa serta penyerapan unsur-unsur asing ke dalam peradaban Islam, yang oleh Watt penyerapan tersebut bersifat *hidden borrowing*.[141] Inkorporasi tradisi intelektual Hellenisme ke dalam tradisi intelektual kekhalifahan Islam yang ditandai dengan munculnya berbagai ilmu pengetahuan dalam Islam merupakan bukti untuk itu.

Akhirnya, dapat dirumuskan bahwa transformasi sosial kekhalifahan yang membawa masuk pengaruh Persia dan Hellenisme ke dalam 'Abbāsīyah melahirkan perubahan struktur sosial 'Abbāsīyah ke dalam tiga strafikasi sosial baru, yaitu

---

[140]Hourani, *A History of The Arab Peoples,* 76.

[141]J.A.C. Brown, *Techniques of Persuasion: From Propaganda to Brainwashing* (Harmondsworth: t.p., 1963*),* 25.

kelas elit berbasis keluarga ‘Abbās, kelas menengah berbasis Persia baik kalangan militer seperti *abnā’ al-dawlah* dan kalangan birokrasi seperti Barmaki,[142] serta kalangan Muktazilah, dan kelas bawah berbasis Arab termasuk di dalamnya kaum ulama Sunni, yang sebelumnya pada zaman Umayyah berada pada posisi elit. Tersisihnya status sosial aristokrat Arab oleh kaum birokrat Persia dalam strafikasi sosial ‘Abbāsīyah membuat elit Arab, khususnya ulama Sunni tidak lagi memiliki pengaruh yang dominan sebagaimana pada zaman sebelumnya, atau paling tidak perannya dalam pemerintahan tersaingi oleh birokrat keturunan Persia. Mereka kehilangan peran sosialnya karena Khalifah ‘Abbāsīyah tidak lagi berkonsultasi pada mereka, dan posisinya diganti oleh elit istana lainnya, yaitu kalangan terdidik Persia. Tersisihnya elit Arab membawa implikasi lanjutan, yaitu menguatnya tradisi intelektual Persia dalam sistim peradaban ‘Abbāsīyah. Perkembangan ini berhadapan dengan orientasi awal pemerintahan ‘Abbāsīyah ‘yang bercorak Islam yang dengannya kekkalifahan ‘Abbāsīyah menjadi tumpuan ulama dalam menampilkan ortodoksi Islam dalam sistem kekhalifahan.

[142]*Abnā’ al-dawlah* adalah tentara Khurasan yang ikut dalam pendirian ‘Abbāsīyah dan keturunannya pindah ke Bagdad, Raqqa dan perbatasan Byzantium. Barmaki adalah komunitas keturunan Khurasan berasal dari Iran bagian Timur, dibawa hijrah ke Bagdad oleh elit ‘Abbāsīyah. Nama ini dinisbatkan pada Yahyá ibn Khalīd al-Barmakī adalah sahabat dekat dan penasehat al-Mahdī ketika menjadi gubernur di Ravy, dan juga menjadi tutor anaknya yang bernama Hārūn. Barmaki mengambil peran sebagai birokrat dalam pemerintahan ‘Abbāsīyah, pemilik tanah di Sawād Irak yang disebut *dihqān,* Kennedy, *The Prophet and The Age of The Caliphates,* 135-138.

Paket 6

KONFLIK OTORITAS DALAM ISLAM: HEGEMONI KHALIFAH DAN MARGINALISASI ULAMA PADA ZAMAN ABBASIYAH

Pendahuluan

Perkuliahan pada paket ini difokuskan pada perbincangan tentang konflik otoritas antara khalifah dan ulama sebagai salah satu bentuk implikasi dari inkorporasi tradisi Yunan dan Persia ke dalam peradaban Islam. Konten kajiannnya meliputi otoritas khalifah dan otoritas ulama. Materi ini menjawab permasalahan secara sosiologis: bagaimana otoritas itu mengalami konstruksi, dan mengapa konflik tersebut muncul pada zaman Abbasiyah, bukan pada zaman Umayyah.

Strategi yang digunakan dalam mendiskusikan issu dengan metode *problem based learning* dan *inquiry studies.* Metode ini sangat menantang, karena mensyaratkan kemampuan berfikir dealektik-reflektif dan penguasaan materi yang memadai dari seorang dosen. Penerapan metode dimaksud diwujudkan dalam 5 tahap saintifik, yaitu *observing*, *questioning*, *exploring*, *associating*, dan *communicating* atau *presenting*. Agar proses interaksional tersebut terfasilitasi dengan baik dibutuhkan media yang relevan untuk itu, baik dalam bentuk manual, maupun ICT dengan segala perangkat yang dibutuhkan.

Rencana Plaksanaan Perkuliahan

Kompetensi Dasar

Mahasiswa mampu mendeskripsikan dan menganalisis proses dan implikasi tradisi Yunan dan Persia ke dalam peradaban Islam pada zaman klasik.

Indikator

Pada akhir perkuliahan mahasiswa diharapkan dapat:

1. Mendiskripsikan makna otoritas politik dan ulama;
2. Mendiskripsikan proses konstruksi otoritas politik dan ulama;
3. Menganalis dan menjawab pertanyaan mengapa konflik otoritas terjadi pada zaman Abbasiyah, bukan pada zaman umayyah.

Waktu: 2x 50 menit

Materi Pokok

1. Makna otoritas;
2. Proses lahirnya otoritas dalam Islam sejak awal hingga klasik;
3. Konstruksi otoritas pada zaman Abbasiyah.

Kegiatan Perkuliahan

Kegiatan awal (15 menit)

1. Menyampaikan pentingnya materi dalam paket ini dari perspektif keilmuan dan kehidupan kontemporer
2. Membagi mahasiswa ke dalam beberapa kelompok sesuai dengan kebutuhan dan sumber belajar tersedia

Kegiatan Inti (70 menit)

1. Masing-masing kelompok melakukan kegiatan *observing* tentang konflik otoritas melalui penugasan melakukan riset awal, atau membuat

peta konsep (*mind maping*) baik yang dituangkan dalam media manual, atau ACT yang relevan dengan pokok pembahasan dimaksud.

2. Masing-masing kelompok atau salah satu kelompok mengajukan pertanyaan dari hasil pengamatan dimaksud

3. Masing-masing kelompok melakukan *exploring,* yaitu menjawab pertanyaan terkait dengan tema yang telah dipersiapkan, dan dilanjutkan dengan presentasi dan tanggapan dari masing-masing kelompok dalam ruang sub tema:

Kelompok 1: Makna otoritas politik dan agama

Kelompok 2: Proses lahirnya otoritas

Kelompok 3: Konflik otoritas pada zaman Abbasiyah.

4. *Associating*, yaitu melakukan penguatan hasil diskusi dengan cara mengaitkan dengan ilmu lain dan kehidupan kontemporer. Dalam hubungan ini, pengampu memberikan kesempatan kepada mahasiswa untuk menguji asosiasi dimaksud dengan perspektif, atau paling tidak menanyakan dari perspektif lain.

5. *Communicating*, yaitu mahasiswa baik secara individial, atau secara kelompok menyampaikan kesimpulan tau refleksi.

Kegiatan Penutup (10 menit)

7. Refleksi bersama atas keseluruan proses interaksional.

8. Dosen memberikan konfirmasi dan penguatan secara teoritik

3. Dosen memberikan motivasi dalam bentuk saran/nasehat/ wawasan sebagai *lesson learn* dari materi yang didiskusikan.

Lembar Kegiatan

Mahasiswa membuat Peta Konsep tentang konlik otoritas dalam sejarah kekhalifahan Islam zaman Abbasiyah dari bacaan yang telah disediakan dalam Buku Ajar, dan hasil eksplorasi sumber lainnya.

Tujuan

Menuangkan ide dalam peta konsep (*mind maping*) tentang konflik otoritas dalam sejarah kekhaifahan Islam era Umayyah-Abbasiayah.

Bahan dan Alat

Kertas plano, spidol berwarna, dan isolosi, atau dan LCD

Langkah Kegiatan

1. Tentukan ketua kelompok untuk memandu diskusi kelompok
2. Diskusikan materi yang telah ditentukan dengan anggota kelompok
3. Tuliskan hasil diskusi dalam bentuk Peta Konsep
4. Tempelkan hasil kerja kelompok di papan tulis/ dinding kelas
5. Pilihlah satu anggota kelompok untuk presentasi
6. Presentasikan hasil kerja kelompok secara bergiliran dengan waktu masing-masing kurang lebih 5 menit
7. Berikan tanggapan/klarifikasi dari presentasi.

Uraian Materi

Paket 6
KONFLIK OTORITAS ERA ABBASIYAH:
HEGEMONI KHALIFAH DAN MARGINALISASI ULAMA

Secara terminologi, otoritas berarti kewenangan untuk bertindak atau memerintah.[143] Dalam hubungan ini, Arkoun merumuskan dua macam otoritas, yaitu otoritas agama (*sacred authority*) dan otoritas politik (*political authority*) atau disebut *power*. Dalam sejarah Islam, kedua otoritas tersebut saling membutuhkan, maka bila otoritas agama dipisahkan dari power akan kehilangan relevansi dan fungsinya, karena konsep *power* telah merambah pada seluruh aspek perdebatan, baik pada level teori (*sphere of theoritical)* dan ruang praktek pemerintahan (*bureauratic administrative practice*). Pemegang otoritas politik adalah pelayan Negara seperti presiden, perdana menteri dalam negara demokratik, atau raja dalam negara non-demokratik. Sejarah pertumbuhan otoritas agama dan politik menunjukkan adanya hubungan legitimasi. Misalnya, Raja Saudi yang telah memperoleh legitimasi politiknya dengan kekerasan, masih membutuhkan *sacred authority* dengan cara mengangkat dirinya sebagai *hārith haramayn*.[144]

[143]H.G. Emery and K.G. Brewster, ed., *The New Century Dictionary of the English Language* (Newyork, London: D. Appleten-Century Company, 1927), 89.

[144]Dalam fenomena kontemporer, otoritas yang dikembangkan dalam *political theology* (*Siyāsat al-shar'īyah*) tidak berdaya, kehilangan tempat dan perannya dalam menghadapi otoritas yang dikembangkan dalam *political philosophy* yang dikembangkan di Eropa, karena perdebatannya bukan lagi

Dalam pandangan sosiologi-sejarah, otoritas Islam diartikan sebagai kewenangan mengklaim kebenaran yang secara kronologis mengalami pendefinisian, internalisasi dan ekspansi sejak dari periode Nabi hingga 'Abbāsīyah. Pada periode Nabi, otoritas yang diberikan pada Nabi Muḥammad berbentuk ajaran, perintah, keputusan dan inisiatif. Dengan demikian, otoritas Islam yang sampai pada kita sekarang adalah hasil dari pendefinisian, internalisasi dan objektifikasi sejarah yang berkembang sejak periode Nabi hingga 'Abbāsīyah dalam dialektika ajaran Islam dengan berbagai peradaban lainnya, yaitu peradaban Arab pra-Islam, Persia dan Yunani.

Pembahasan tentang konflik otoritas dan marginalisasi ulama sebagai proses laten dari oposisi Ahl al-Ḥadīth yang dipresentasikan oleh Aḥmad Ibn Ḥanbal dapat dijelaskan dari kerangka konflik religio-politik 'Abbāsīyah yang mengalami proses konstruksi sejak awal Islam. Dari penjelasan ini akan diperoleh gambaran geneologis bahwa konflik otoritas politik dan agama yang berujung pada hegemonisasi khalifah dan marginalisasi kelompok ulama dikonstruk oleh tranformasi dan perubahan struktur kekhalifahan. Transformasi dan konflik tersebut mengalami proses menjadi setelah pengaruh peradaban dari luar masuk dalam dunia Islam, seperti tradisi Persia dan Hellenisme

---

terletak pada otoritas yang legitimasinya diperoleh dari teks, tetapi lebih pada legitimasi yang diperoleh dari *political power* yang dimonopoli oleh negara. Itulah yang disebut *unthinkable* bagi sarjana Muslim, kecuali hanya pada level perdebatan tentang Islam dan *civil society*, Islam dan demokrasi, agama dan sekularisme, lihat Mohammed Arkoun, *Islam: to Reform or to Subvert* (London: Saqi Books, 2006), 261.

sebagai konsekwensi logis dari capaian futuhat yang berhasil merambah wilayah Sasanian dan Byzantium. Proses tersebut berlangsung secara massif sejak awal Islam hingga klasik Islam, bahkan bisa dilacak sejak pra-Islam.

Geneologi konflik otoritas politik dan agama dalam Islam sejak pra-Islam bisa dibaca sejak kuasa Quraysh hadir dalam masyarakat Arab. Paling tidak, sejak masa kepemimpinan 'Abd al-Muṭṭalib, relasi politik dengan agama telah jamak dalam kerangka untuk mengokohkan kepentingan politik Quraysh.[145] Model penyatuan politik dan agama pra-Islam mungkin mirip dengan model yang digunakan oleh Romawi Timur atau Konstantinopel pada 306/337M yang menampilkan kesatuan kuasa Kaisar dan Paus. Fakta sejarah menunjukkan bahwa Hāshim penguasa Mekah sebelum 'Abd al-Muṭṭalib telah menjalin kerjasama perdagangan dengan Heraclius, raja Byzantium, maka sangatlah mungkin bila pada zaman sesudahnya, 'Abd al-Muṭṭalib, terjadi kesatuan hubungan agama dan negara. Dengan inspirasi Byzantium itu, Muṭṭalib mengambil intinya, yaitu efektifitas agama dalam mensolidkan kekuasaan politik,[146] yaitu di satu sisi Muṭṭalib sebagai penjaga dan pelayan Ka'bah, pada saat yang sama sebagai pemimpin suku Quraysh, atau Kaisar dalam istilah Byzantium. Fakta itu menunjukkan bahwa Mekah pada zaman pra-Islam bukanlah daerah terisolir sebagaimana

---

[145]'Abd al-Karīm, *Quraysh min al-Qabīlah ilá al-Dawlah al-Markazīyah,* 37.

[146]'Abd al-Karīm, *Quraysh min al-Qabīlah ilá al-Dawlah al-Markazīyah,* 34.

banyak diasumsikan dalam sejarah, tetapi adalah tempat kegiatan perdagangan yang menjalin hubungan peradaban dengan negara tetangga sehingga transformasi sosial sangat mungkin terjadi.

Sebagaimana ditegaskan oleh Ṭaha Ḥusayn bahwa al-Qur'an mengisyaratkan pada kita bahwa bangsa Arab sebelum Islam telah menjalin hubungan dengan dunia luar dan hubungan itu bersifat kuat.[147] 'Abd al-Muṭṭalib menggunakan agama sebagai instrumen untuk menguatkan posisi Quraysh dihadapan masyarakat Arab pada umumnya dan Mekah pada khususnya. Agama yang dimaksud adalah pemitosan terhadap mimmpi 'Abd al-Muṭṭalib ketika tidur di Ḥijr Ismā'īl bahwa kelak akan hadir keturunan Quraysh untuk menjadi penguasa Timur dan Barat yang digambarkan munculnya pohon menjulang ke langit di mana orang Quraysh bergelantungan pada pohon tersebut. Menurut kacamata sosiologi, bahwa mimpi tersebut menggambarkan cita-cita 'Abd al-Muṭṭalib terhadap Quraysh untuk menjadi penguasa Arab. Menurut al-Jawzī bahwa mimpi itu digunakan untuk mengokohkan tujuannya dan menyugestikan kepemerintahan Quraysh adalah risalah yang agung, yang harus diwujudkan di muka bumi.[148]

Pada zaman Nabi, konflik otoritas tidak muncul karena unitas otoritas agama dan politik berada di bawah

[147]Ṭaha Ḥusayn, *Fī al-Shi'r al-Jāhilī* (Kairo: Maṭba'ah Dār al-Kutub al-Miṣrīyah, 1926), 21.

[148]'Abdul Karīm, *Quraysh min al-Qabīlah ilá al-Dawlah al-Markazīyah,* 40.

kepemimpinan Nabi.[149] Meminjam deskripsi Albert Hourani bahwa Nabi Muhammad memiliki "otoritas universal", yaitu kesatuan otoritas politik dan agama pada dirinya. [150] Otoritas politik mulai menjadi problematik sejak kemangkatan Nabi Muhammad, mungkin merupakan problem pertama dan terbesar yang dihadapi umat Islam, karena konfliknya tidak saja sampai pada level persaingan (*al-tanāfus*), tetapi sampai pada level permusuhan (*al-'adāwah*). [151] Bahkan gaung konflik tersebut hingga kini terus berlangsung seakan tidak akan pernah usai.

Konflik otoritas dilihat dari sudut pandang relasi kuasa kekhalifahan dapat dibaca sebagai perjuangan religio-politik dari komunitas tertentu. Bentuk perjuangan religio-politik pada awal kekhalifahan Islam berawal dari masalah legitimasi kekhalifahan, siapa yang punya otoritas politik pengganti kepemimpinan Nabi di Madinah, sebagaimana ditunjukkan dalam peristiwa Saqīfah. Dalam peristiwa tersebut terjadi *al-tanāfus* antara Anṣār yang direpresentasikan oleh Khazraj dan Aws, dan Muhājirīn yang direpresentasikan oleh Abū Bakr dan 'Umar.

---

[149]Marshall Hodgson, *The Venture of Islam*, Vol. I (Chicago: University of Chicago Press, 1974), 206.

[150]Hourani, *A History of The Arab Peoples*, 22.

[151]Penerimaan komunitas Madinah untuk menerima kenabian Muhammad dan peran sosialnya sebagai hakam atau arbitrator konflik paling awal telah disimbolkan dalam *Perjanjian 'Aqābah* tahun 621, yang menempatkan Muḥammad di atas otoritas pemimpin suku Khazraj dan Aws yang keduanya saling bermusuhan dan melelahkan kedua belah pihak yang mencapai titik nadir saat kehadiran Nabi yang membutuhkan perlindungan, lihat Ira. M. Lapidus, *A History of Islamic Societies* (Cambridge, Melbourne, New York: Cambridge University, 1989), 27.

Kemjudian, konflik Saqīfah berujung pada terpilihnya Abū Bakr sebagai khalifah penerus kepemimpinan Nabi di Madinah.[152]

Namun demikian, keterpilihan Abū Bakr menyisakan konflik laten di kalangan pemimpin Madinah, atau mungkin bisa disebut deligitimasi, karena keterpilihan itu tidak sepenuhnya diterima oleh keluarga ʻAlī sebagaimana ditegaskan oleh al-Khuḍarī. Pasalnya, kalau kedekatan pada Nabi dijadikan ukuran rasionalitas keterpilihan, maka tentunya ʻAlī yang lebih dekat pada Nabi daripada Abū Bakr.[153] Deligitimasi kepemimpinan Abū Bakr diperburuk oleh oposisi yang datang dari kuasa peripheral dalam bentuk rivalri kenabian, dan pembangkangan membayar zakat terhadap pemerintah Madinah. Delitimasi peripheral ini menyebabkan Abū Bakr mengeluarkan kebijakan Perang Riddah. Perang itu menyiratkan makna tidak saja

---

[152]Diskursus suksesi dalam pemerintahan sebenarnya merupakan issu strategis, tetapi mengapa Nabi Muhammad tidak mengaturnya secara pasti. Pada hal sekecil apapun dalam Islam tidak luput dari bidikan Nabi untuk mengaturnya. Terhadap diskursus ini banyak pendapat, di antaranya, adalah Muhammad Aḥmad Khalafullah, yang mengatakan bahwa hal itu urusan metafisik, yaitu sebagai hikmah ketuhanan agar masyarakat melakukan ijtihad untuk itu. Pendapat lainnya, Ḥusayn Fauzī al-Najjār mengatakan bahwa Nabi lebih suka meneruskan tradisi pemilihan gaya Arab Pra-Islam, yaitu pemilihan melalui *Majlīs Shūrá*, lihat Fauzī al-Najjār, *al-Islām wa-al-Siyāsah* (Kairo: Dār al-Maʻārif, 1985), 112. Khalīl ʻAbd al-Karīm mendukung pendapat al-Najjār, dengan penegasan bahwa Nabi Muḥammad dalam penataan pemerintahan menganut *reciprocal approach* antara tradisi Arab dengan paradigm Islam, lihat Khalīl ʻAbdul Karīm, *al-Judhūr al-Tārīkhīyah al-Sharīʻah al-Islamīyah* (Kairo: Dār al-Kitāb, 1990), 113-134. Pendekatan al-Najjār dan ʻAbd al-Karīm bercorak *socio-historical approach*, sedangkan Khalafullāh bercorak *normative approach* dalam melihat kasus tersbut.

[153]Secara sosiologis, kaum *riddah* tidak saja muncul pada zaman pemerintahan pasca Nabi, tetapi juga telah muncul sejak Nabi. Diskusi lebih lanjut mengenai hal ini, lihat Shaykh Muḥammad al-Khuḍarī*, Itmām al-Wafā' fī Sīrat al-Khulafā*' (Beirut: Dār al-Fikr, t.t.p), 18-22.

mencerminkan perebutan otoritas religio-politik Madinah sebagai pusat kuasa Islam, tetapi juga menunjukkan kebangkitan kembali semangat kesukuan dalam tubuh umat.[154] Namun, Abū Bakr dapat memenangkan Perang Riddah sehingga dia bisa menguasai daerah Arabia bagian Selatan, yaitu Yaman dan Hadramaut, dan bagian Timur, yaitu Oman dan Bahrain. Dengan keberhasilan suksesi dan Perang Riddah, kebijakan kekhalifahan dilanjutkan dalam bentuk futuhat.[155]

Secara sosiologis, otoritas agama yang disandang Khulafā' Rāshidīn didasarkan pada kedekatan relasinya dengan Nabi yang mengalami pendefinisian dan internalisasi sejak dari Mekah hingga kehijrahannya ke Madinah,[156] dan objektifikasinya berproses melalui konflik dan konsensus.[157] Konflik politik Khulafā' Rāshidīn yang berujung pada pembunuhan terhadap 'Umar, 'Uthmān dan 'Alī bisa dipandang sebagai bagian dari konflik otoritas politik, yang secara substansial semula dalam bidang politik, kemudian berkembang dalam bidang hukum dan teologi.

---

[154]Konflik suku dalam dunia Arab bukan saja terjadi antara suku Baduwi, tetapi juga antara Baduwi dengan komunitas yang mendiami daerah pertanian. Internal konflik tersebut semakin sering terjadi sejak rute perdagangan internasional jalur laut digunakan sekitar beberapa abad sebelum Islam, lihat Lapidus, *Islamic Societies*, 15-16.

[155]Kebijakan tersebut secara intensif baru dicapai pada masa kekhalifahan 'Umar (634-44). Posisi 'Umar sebagai kepala agama dan milter diperoleh dari masyarakat karena hubungan dekatnya dengan Nabi, dan prestasi kepemimpinannya dalam militer. Namun, ketika Islam telah berkembang di luar Arabia hubungan kedekatan dengan Nabi tidak lagi memadai sehingga lahirlah insitusi diwan militer, Lapidus, *Islamic Societies,* 38.

[156]Hodgson, *The Venture of Islam*, Vol. I, 207.

[157]Arkoun, *Islam: to Reform or to Subvert,* 244.

Pada zaman ‘Umar, muncul kebijakan larangan bagi Sahabat Nabi atau Quraysh Madinah hijrah dari Madinah ke daerah futuhat. Namun, pada zaman ‘Uthmān, kebijakan tersebut dihapus.[158] Kehijrahan Sahabat dari Madinah ke daerah futuhat menunjukkan dua issu yang paradox bagi pertumbuhan politik kekhalifahan, karena di satu sisi kehijrahan Sahabat ke daerah futuhat sebagai kebutuhan agama, di sisi yang lain Sahabat kehilangan otoritas agama dan politik *(religious and political authority)* dalam mengontrol kekhalifahan sebagaimana dialaminya pada zaman Abū Bakr dan ‘Umar. Dengan kata lain, bahwa pada zaman ‘Uthmān, Sahabat telah kehilangan otoritasnya dalam mengontrol politik kekhalifahan, di mana posisi dan perannya diganti oleh Quraysh Mekah, khususnya keluarga Umayyah, bahkan Quraysh Mekah dengan kebijakan sosialnya yang hegemonik melahirkan kemarahan masyarakat Arab nomad, karena dengan kebijakan itu mereka sulit memperoleh akses politik dan ekonomi.

‘Uthmān tidak seperti ‘Umar yang mampu mengontrol peran politik Sahabat dalam sistem sosial Madinah, dia memberikan kelonggaran pada Sahabat untuk keluar dari Madinah mengikuti keberhasilan futuhat Islam yang dilancarkan secara massif oleh Khalifah ‘Umar. Kebijakan kepemimpinan ‘Uthmān ini dimanfaatkan oleh kaum Quraysh Mekah yang telah

[158]al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa-al-Mulūk,* III, 354, lihat pula R. Stephen Humphreys, *The Crisis of the Early Caliphate* (Albany: State University of New York Press, 1990), 101.

masuk Islam pada pasca penaklukan Mekah. Mereka berbondong-bondong memasuki wilayah baru yang diduduki pasukan Islam, yaitu kawasan Syria, Mesir dan Irak dengan semangat membangun kuasa politik dan ekonomi sehingga kehadirannya melahirkan konflik dan oposisi dari kelompok yang termarginalkan secara politik dan ekonomi.

Hegemoni Quraysh pada zaman 'Uthmān hampir merambah semua aspek kehidupan, mulai soal ekonomi hingga agama. Dalam bidang agama sebagaimana terjadi pada kasus pembukuan al-Qur'an menunjukkan perebutan otoritas agama yang terjadi sejak Khalifah Abū Bakr sampai masa pemerintahan 'Uthmān.[159] Tim kodifikasi 'Uthmān adalah Zayd ibn Thābit (w.45H), non-Quraysh), tiga yang lainnya adalah keturunan Quraysh, yaitu Sa'īd, 'Abdurraḥmān dan 'Abdullāh ibn Zubayr. Intruksi 'Uthmān: "tulislah al-Qur'an dengan bahasa Quraysh karena ia diturunkan dengan bahasa mereka."[160] Menurut pandangan Karīm, bahwa standar yang digunakan Khalifah 'Uthmān dalam masalah ini bukan standar ilmiah, tetapi politik. Karena ditunjuknya Zayd ibn Thābit sebagai tim *muṣḥaf* tidak saja karena kepakarannya soal al-Qur'an, tetapi lebih karena peran Zayd sebagai non-Quraysh dapat menjadi penyeimbang ketika terjadi perbedaan bacaan sesama

---

[159]Perjalanan mushaf sepeninggal Ḥafṣah jatuh pada saudaranya, 'Abdullāh ibn 'Umar kemudian dibakar karena takut berbeda dengan *muṣḥaf* yang dikodifikasi oleh Khalifah 'Uthmān, lihat Imām Abū Bakr ibn 'Abdillāh ibn Dāwūd al-Sajistānī, *Kitab al-Maṣāḥif* (Beirut: Dār al-'Ilmīyah, 1985), 28.

[160]Imām Shihābuddīn al-Qasṭalānī, *Laṭā'if al-Ishārah li Funūn al-Qirā'ah*, ed. Amīr Sayyīd 'Uthmān, Juz I (Kairo: Lajnat Iḥyā' al-Turāth al-Islāmī, 1392H/1972M), 62.

Quraysh. Kelompok yang menentang kebijakan ‘Uthmān adalah ‘Abdullāh ibn Mas‘ūd (Suku Hudhayl).[161] Marginalisasi terhadap Mas‘ūd dalam soal bacaan al-Qur'an tidak saja terjadi pada zaman ‘Uthmān, tetapi juga pada zaman ‘Umar. ‘Umar menulis surat kepada Mas‘ūd bahwa al-Qur'an tidak diturunkan dalam bahasa Hudhayl.[162] Pada hal Nabi berkata: "Sesungguhnya al-Qur'an diturunkan dalam tujuh huruf, bacalah di antara tujuh huruf itu, yang mudah." Hadis ini diriwayatkan oleh 24 sahabat termasuk ‘Umar ibn Khaṭṭāb, ‘Abdullāh ibn ‘Abbās.[163] Penolakan bacaan Mas‘ūd oleh ‘Umar hakekatnya adalah pertarungan otoritas antara khalifah dan ulama yang berintikan memarginalisasi non-Quraysh.[164] Kebijakan satu *muṣḥāf* dengan menggunakan bahasa Quraysh adalah bukti untuk itu.[165]

Pada era Umayyah, dua institusi kekhalifahan, yaitu khalifah dan ulama sudah terlibat dalam proses pembentukan institusi keagamaan, khususnya dalam bidang hukum. Khalifah, gubernur,

---

[161]Adalah tokoh terkemuka di kalangan Sahabat Nabi yang hijrah ke Kufah bersama penganutnya sebanyak 60 orang, mendirikan madrasah untuk mengajarkan ilmu yang diterima dari Rasul, lihat ‘Abd al-Karīm, *Quraysh min al-Qabīlah ilá al-Dawlah al-Markazīyah,* xiv-xv.

[162]Di antaranya, bacaan Mas‘ūd dalam Surat al-Ṣaffah, tepatnya ‘*attá ḥīn* yang berarti *ḥattá ḥīn,* lihat Muhammad Azīz al-Khāṭib, *al-Sunnah Qabl al-Tadwīn* (Beirut: Dār al-Fikr, 1401H/1981), 167.

[163]‘Abd al-Ṣabūr Shāhin, *Tārīkh al-Qur'ān* (Kairo: Dār al-Qalām, 1996), 45.

[164]‘Abd al-Karīm, *Quraysh min al-Qabīlah ilá al-Dawlah al-Markazīyah,* xvi.

[165]Kebijakan tersebut didasarkan pada kenyataan sebagaimana ditegaskan oleh al-Wasīṭī dan al-Suyūṭī bahwa dalam al-Qur'an terdapat berbagai dialek bahasa Arab semananjung Arabia, di mana di dalamnya terkandung berbagai bahasa dunia seperti Persi, Romawi, Barbar, Suryani, Ibranī dan Qibti, lihat Jalāluddīn ‘Abd al-Raḥmān al-Suyūṭī, *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur'ān*, Juz I (Kairo: Maktabah wa-Maṭba‘ah al-Muṣṭafá al-Bāb al-Ḥalab wa-Awlāduh, 1398H), 177.

dan para *qāḍī* menggali dan menggunakan hukum adat dari berbagai daerah dalam menjawab masalah hukum, misalnya soal *jizyah* dan *ghanīmah*. Pada saat yang sama para ulama menyelesaikan segala persoalan kehidupan melalui agama dengan cara menggunakan teks al-Qur'an, dan Sunnah Nabi.[166] Jadi, yang pertama menggali hukum dari masyarakat, sedangkan yang kedua menggali hukum dari Tuhan. Dua proses itu tidak sepenuhnya terpisahkan, karena kalangan birokrasi atau elit pemerintah yang berkuasa tidak ragu-ragu untuk melakukan modifikasi tradisi Arab dalam kerangka tuntutan Islam. Dengan kata lain, sistem ideal hukum pada saat itu diambil dari teks dan adat mereka di Mekah, Madinah, Basra dan kota-kota di Syria. Proses tersebut mendorong pertumbuhan hukum yang mengkristal dalam konsensus lokal yang disebut ijma'.[167] Namun demikian, para ahli hukum pada zaman Umayyah dalam menjawab muskilah yang dihadapi masyarakat cenderung menggali dari tradisi Arab sebelum Islam (*the ancient law*). Sehingga dengan demikian, kaum ulama mengkritik pemerintahan Umayyah karena dinilai tidak begitu peduli pada sistem nilai agama Islam.

Pada zaman 'Abbasīyah, konflik otoritas tidak saja dalam bidang teologis, tetapi juga dalam bidang hukum. Seiring dengan itu, ulama menetapkan Hadis sebagai sumber kedua dan berfungsi sebagai filter hukum yang berasal dari khazanah lokal. Sebagai konsekwensinya, maka ulama Hadis pada zaman pemerintahan

[166]Hourani, *A History of The Arab Peoples,* 66.
[167]Hourani, *A History of The Arab Peoples*, 66-7.

‘Abbāsīyah tidak saja berbasis masyarakat, tetapi juga memiliki *bargaining position* yang kuat seperti ditandai dengan pengangkatan hakim dari kalangan ulama Hadis. Konflik ini menjadi rumit ketika beergeser pada konflik religio-politik, di mana dimensi politik muncul sebagai faktor diterminan. Keterlibatan politik menjadi dominan seiring dengan kebutuhan membangun karakter pemerintahan sentralistik di tangan khalifah. Dalam rangka untuk memperkuat karakter pemerintahan sentralistik itulah khalifah ‘Abbāsīyah mengembangkan rekayasa religio-politik sebagai instrumen merebut otororitas agama dari tangan ulama. Sementara itu, ulama tetap mengklaim otoritas berada di tangan ulama sebagai bagian dari klaim menjaga ortodoksi Islam sehingga terjadilah konflik otoritas antara keduanya.[168]

Khalifah dalam pandangan kaum ulama Ahl al-Ḥadīth tidak memiliki otoritas *sharī‘ah*, karena krakter *sharī‘ah* itu sendiri. Watak *sharī‘ah* adalah hukum yang diberikan oleh Allah, karena itu tidak bisa dikontrol oleh manusia sehingga yang dilakukan oleh manusia adalah interpretasi terhadap prinsip-prinsip dan implementasinya yang otoritasnya ada pada ulama. Dengan demikian, khalifah tidak memiliki tugas legislasi, kecuali wilayah yang tidak disentuh oleh *sharī‘ah*. Di antaranya berkaitan dengan pengangkatan *qāḍī* dan penentuan tupoksinya, pembuatan lembaga

[168]Arnold menyatakan, bahwa *by the time the Abbasids had come into power, the Ulama had made good their claim to be the only authoritative exponents of the law,* Thomas W.Arnold, *The Caliphate* (Oxford: The Clarendom Press, 1924), 53-54, lihat pula Watt, *Islamic Political Thought,* 65

baru sesuai dengan kebutuhan, misalnya *muḥtasib*, yaitu lembaga pengawas pasar yang diadopsi dari Byzantium sejak Umayyah yang disebut *agoramonos* (*inspector of markets)* yang kemudian berkembang menjadi polisi moral. Contoh lainnya adalah *al-naẓar fī al-maẓalim*, yaitu lembaga investigasi keluhan masyarakat di bidang judisial atau *investigating complaint* yang mungkin dalam istilah kontemporer disebut Komisi Yudisial. Lembaga ini diadopsi oleh 'Abbāsīyah yang sebelumnya telah diadopsi oleh Umayyah dari tradisi pemerintahan Persia. Jadi, *sharī'ah* pada tingkat teori tidak bisa dikontrol oleh manusia, tetapi pada tingkat praktek mengalami modifikasi.[169]

Walau demikian, perlu dicacat bahwa hingga pada generasi pertama dan kedua, yaitu era Abū 'Abbās al-Ṣaffā' dan al-Manṣūr, transformasi kekhalifahan 'Abbāsīyah masih lebih bercorak politik, teologis dan hukum daripada idelogis. Transformasi ideologis baru terjadi pada generasi ke tiga, tepatnya pada pasca al-Manṣūr dalam bentuk upaya membangun otoritas religio-politik 'Abbāsīyah melalui pemulihan hubungan (*healing*) antara klan 'Abbās dan klan 'Alī atas nama keluarga Nabi (*ahl al-bayt*). Untuk itu, khalifah menggunakan titel al-Mahdi sebagai simbol yang tidak saja sebagai pemegang otoritas politik, tetapi juga sebagai pemegang otoritas agama sebagaimana disandang oleh imam dalam tradisi Shi'ah. Diskursus *ahl al-bayt* tersebut dilakukan dengan cara memberikan kebaikan-kebaikan pada

---

[169]Watt, *Islamic Political Thought,* 95.

keluarga ‘Alī dengan menghadiahkan kemulyaan dan jabatan di istana, juga mencoba meraih dukungan klan ‘Alī di Hijaz dengan merekrut 500 kaum Anṣār Madinah sebagai pengawal khalifah, serta membangun masjid Mekah dan al-Aqṣá di Jerussalem. Simbol keagamaan tersebut dimaksudkan agar kekhalifahan ‘Abbāsīyah memperoleh otoritas atau legitimasi agama yang kuat. Namun demikian, upaya dimaksud mengalami tantangan internal, karena klan ‘Abbās dan ‘Alī masing-masing saling mengklaim sebagai pemegang otoritas *ahl al-bayt*.[170]

Sejak zaman Hārūn, Barmakī telah memiliki gagasan ideologis dengan cara melakukan rekonsiliasi dengan klan ‘Alī atas nama keluarga Nabi sebagaimana pernah dilakukan oleh Khalifah al-Mahdī, tetapi Hārūn tidak setuju dengan gagasan tersebut. Pertanyaannya adalah mengapa Barmaki mengambil jalan rekonsiliasi dengan klan ‘Alī, apa dimensi politiknya?. Barmakī percaya bahwa kekhalifahan harus memiliki otoritas agama yang absolut (*absolute religious authority*) sebagaimana diadvokasi oleh klan ‘Alī. Namun, Hārūn menolak gagasan tersebut karena ia ingin mengembangkan politik independensi lepas dari pengaruh Barmakī dan Shi’ah. Penolakan ini menunjukkan bahwa pengaruh Barmaki dalam pemerintahan ‘Abbāsīyah zaman Khalifah Hārūn sudah lemah. Menurunnya peran Barmakī didorong oleh persoalan suksesi pasca-Hārūn. Sebagaimana biasa dilakukan oleh khalifah ‘Abbāsīyah, Hārūn

menunjuk putra mahkota sebagai khalifah secara berturut-turut, yaitu al-Amīn dan al-Ma'mūn.

Persaingan politik dalam perebutan lingkar elit kekhalifahan antara kaum *kuttāb* Barmakī dan kalangan militer *abnā' al-dawlah* terus berlanjut sehingga melahirkan polarisasi politik, di mana al-Amīn sebagai calon pertama mendapat dukungan kaum militer, sedangkan al-Ma'mūn mendapat dukungan kaum *kuttāb*, Barmakī.[171] Sebagaimana telah dirumuskan di muka bahwa kehadiran Barmakī sebagai inkorporator peradaban Persia ke dalam 'Abbāsīyah ternyata tidak saja melahirkan struktur sosial baru yang disebut kelompok *secretaries*, tetapi juga membawa paham authokratik dalam sistem kekhalifahan 'Abbāsīyah.[172]

Dari sudut pandang Hellenisme, paham autokratik yang masuk ke dalam peradaban 'Abbāsīyah sebenarnya bertentangan dengan kebebasan berfikir yang biasa diusung oleh kaum Ahl al-Ra'y. Namun demikian, atas dasar pertimbangan pragmatisme politik Mu'tazilah, pengusung akal sebagai arus utama peradaban Islam yang disebut kelompok Ahl al-Ra'y, dan dalam istilah Ibn Ḥanbal disebut Jahmīyah, ternyata menjadi pendukung paham autokratik kekhalifahan. Sehingga dengan denikian, aliansi

---

[171]Sementara itu, Hārūn sebagaimana khalifah lainnya menginginkan jalannya suksesi sesuai dengan skenarionya, tetapi dengan polarisasi tersebut berarti Barmakī menjadi ganjalan kesuksesan suksesi tersebut. Karena itu agar rencana tersebut tidak gagal, Hārūn menyingkirkan pengaruh Barmakī dari lingkaran istana. Pemecatan ini menarik bagi sejarawan karena tidak bisa dinafikan bahwa Barmaki adalah arsitek pemerintahan 'Abbāsīyah, mengapa harus dipecat oleh Hārūn, lihat Kennedy, *The Prophet and The Age of The Caliphates,* 143.

[172]Watt, *Islamic Political Thought,* 83.

Mu‘tazilah dengan Khalifah al-Ma’mūn dalam melawan Ahl al-Ḥadīth tidak saja memiliki implikasi bagi pertumbuhan intelektual Islam, tetapi juga melahirkan kontraversi[173] atau konflik otoritas dengan Ahl al-Ḥadīth yang mengklaim bahwa otoritas agama hanya ada pada ulama Ahl al-Ḥadīth yang meyakini bahwa kebenaran hanya datang dari wahyu.[174] Sementara itu, sebagaimana dideskripsikan oleh Thomas Arnold, bahwa khalifah di samping sebagai penguasa tertinggi dalam masyarakat Islam (*the supreme head of Muslim community*), juga memiliki fungsi sebagai *mujtahid*. Dalam arti fungsi khalifah tidak saja memiliki tugas melaksanakan tugas politik, tetapi juga melakukan interpretasi agama.[175] Namun, ketika kuasa kekhalifahn ‘Abbāsīyah pada pasca al-Ma’mūn merosot, kuasa khalifah akhirnya hanya sebagai simbol pemersatu belaka, yaitu dalam bidang politik dipegang militer, sedangkan dalam bidang agama dipegang oleh ulama.[176]

---

[173]Kontraversi itu banyak terjadi dalam filsafat, di antaranya soal penciptaan alam. Plato mengatakan bahwa *God had created and maintained the world through a hirarchy of intelligences amanating from him* (Platonik). Pemahaman ini bertentangan dengan ajaran yang mengatakan bahwa Tuhan menciptakan dengan kata "be" atau *gun fayagun*", Hourani, *A History of The Arab Peoples,* 78.

[174]Abū Ḥāmid Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī, *al-Iqtiṣād fī al-‘Itiqād* (Jeddah: Dār al-Minhāj, 1429H/2008), 290.

[175]Sebagaimana terungkap dalam pernyataan Arnold*: it is true that by theory the Caliph coud be a Mujtahid, that is authority on law, but are limited to interpretation of the law in its aplication,* Arnold, *The Caliphate*, 53.

[176]Formula simbolik Bagdad ini menjadi unik, dalam mana kuasa politik di luar Bagdad membutuhkan pengakuan atau pengangkatan dari Khalifah ‘Abbāsīyah Bagdad, bahkan hingga pasca-Bagdad, kekhalifahan Islam memerlukan geneologisasi ‘Abbāsīyah BagdadPada tahun 1258 M Bagdad berada di tangan Mongol, namun tidak berarti kesakralan kekhalifah ‘Abbāsīyah

Konflik religio-politik tersebut menjadi kompleks ketika elemen kepentingan etnik atau *aṣābīyah* menjadi bagian dari konflik itu. Kompleksitas *'aṣābīyah* Persia dan Arab tercermin dalam pernyataan dealektik bahwa Persia merasa lebih unggul dari Arab, sebaliknya Arab mengidentifikasi dirinya sebagai Arab merasa lebih unggul dari Persia. Sebagaimana dicacat oleh Abū Bakr ibn Abī Dāwūd yang mengatakan satu hal keutamaan Ibn Ḥanbal adalah merepresentasikan keberislaman Arab atas dasar tiga hal yang disenangi oleh Nabi, yaitu Nabi adalah orang Arab, al-Qur'an berbahasa Arab, dan penduduk Surga berbahasa Arab.[177]

Kompleksitas konflik religio-politik ini mengerucut pada dua kubu ektrim, yaitu antara kelompok yang membatasi otoritas khalifah hanya dalam politik, yang disebut blok konstitusionalis, dan kelompok yang mengusung otoritas khalifah dalam politik dan agama, yang disebut blok autokratik.[178] Blok autokratik terdiri dari khalifah 'Abbāsīyah, kalangan Persia, Shī'ah dan Mu'tazilah. Mereka memiliki kepentingan politik yang sama, walau secara pemikiran ideologis berbeda. Secara teologis mereka sama-sama

---

hilang. Untuk memperkuat legitimasi dan kekuasaannya di mata umat, penguasa pasca-Bagdad masih memerlukan geneologi dengan 'Abbāsīyah. Misalnya, Ṣulṭān Mamlūk di Mesir menginstalkan dirinya pada famili 'Abbāsīyah di Kairo. Instalasi ini menghubungkan Bagdad dengan Kairo sebagai penerus 'Abbāsīyah pasca 1258. Contoh lainnya, pada tahun 1517 setelah 'Uthmānī menaklukan Kairo juga masih memerlukan legitimasi 'Abbāsīyah, yaitu dengan cara memindahkan Mutawakkil III ke Istanbul, kemudian dikembalikan ke Kairo hingga meninggal 1543. Dengan instalasi inilah, 'Uthmānī mengklaim telah menerima transfer kekuasaan dari Abbāsīyah, Watt, *Islamic Political Thought,* 101-102.

[177]Al-Qāḍī Abū Ya'lá al-Farrā', *al-Aḥkām al-Ṣulṭānīyah* (Kairo: Shirkat al-Maktabah, 1386 /1966), 23.

[178]Watt, *Islamic Political Thought,* 84.

menghargai akal dalam memahami agama, dan secara politik terlibat perebutan kuasa melawan kaum konstitusionalis. Sebagaimana ditegaskan oleh Aḥmad Amīn bahwa mayoritas orang Shī‘ah di Irak, Syam dan Persia adalah Mu‘tazilah. Banyak orang Shī'ah sama aqidahnya dengan Mu‘tazilah, dan banyak juga yang menjadi Shī‘ah sekaligus Mu‘tazilah pada satu waktu. Mereka berkeyakinan bahwa khalifah memiliki otoritas interpretasi sebagai perluasan pemahaman al-Qur’an untuk mengakomodasi kebutuhan masyarakat yang sedang berubah.[179] Sedangkan blok konstitusionalis pada umumnya berasal dari kalangan Arab yang biasa disebut penganut Ahl al-Ḥadīth yang salah satu protagonisnya dari blok ini adalah Aḥmad Ibn Ḥanbal, dan generasinya yang disebut Ḥanābilah.[180] Mereka mengusung doktrin politik bahwa kuasa khalifah terikat pada *sharī‘ah*, atau ortodoksi Islam.[181] Mereka berkeyakinan bahwa kekuasaan khalifah hanya sebatas kekuasaan eksekutif yang kewenangannya wajib dibatasi ajaran yang terdapat dalam Qur’an dan Sunnah.

Dengan bahasa yang lebih sederhana, bahwa paham autokratik diusung oleh Shī‘ah dan Muktazilah, sedangkan paham konstitusionalis diusung oleh Sunnī. Sunnī dan Shī‘ah berbeda dalam mendefinisikan otoritas kharismatiknya. Dalam Sunnī, otoritas hanya terbatas pada Nabi, dan diteruskan oleh Khulafā’ Rāshidīn, sedangkan bagi Shī‘ah otoritas hanya ada pada ‘Alī dan

[179]Lebih jauh lihat Amīn, *Fajr al-Islām*, 102 dan 118.
[180]Watt, *Islamic Political Thought*, 64 dan 84.
[181]Watt, *Islamic Political Thought*, 84.

keturunannya.[182] Peran otoritas sebagai tempat rujukan utama (*supreme common reference*) bagi umat juga berbeda dalam tradisi Sunnī dan Shī'ah. Dalam tradisi Shī'ah, peran otoritas yang dipegang oleh *marjā' taqlīdī* adalah tidak saja sebagai tempat rujukan hukum dan moral, tetapi juga sebagai penghubung atau mediasi antara Shī'ah 12 dengan pengikut Shī'ah dalam wujud pengakuan spiritual, moral dan hukum. Jadi, kepemimpinan *marjā'* dipahami sebagai deputi atas nama Imam yang bersembunyi dalam bidang moral, hukum, dan spiritual. Sejak dinasti Safawīyah, pemimpin politik telah memanipulasi otoritas agama untuk kepentingan legitimasi politik, dengan cara mengangkat mereka sebagai *manager of the sacred.*[183] Sedangkan dalam tradisi Sunnī, otoritas yang dipegang oleh ulama hanya sebagai rujukan utama umat, tetapi bukan sebagai mediator dengan Tuhan. Model semacam ini telah digunakan dalam tradisi Sunnī sejak Umayyah. Namun, bagi keduanya baik Sunnī maupun Shī'ah bahwa otoritas memiliki peran yang sama, yaitu menjaga otonomi umat dalam kehidupan agama dan loyalitas pada pemimpin agama. Dibandingkan dengan tradisi Shī'ah, hubungan otoritas agama dan politik dalam tradisi Sunnī membingungkan, karena tidak dikenal hirarchi seperti di Shī'ah yang kini berkuasa di Iran sehingga dengan demikian perebutan otoritas agama antara ulama dan khalifah menjadi keniscayaan. Sejak kekhalifahan Umayyah struktur otoritas Sunni telah berkembang ke dalam beberapa

[182]Arkoun, *Islam: to Reform or to Subvert*, 248..
[183]Arkoun, *Islam: to Reform or to Subvert*, 259.

power, yaitu khalifah dan militer sebagai representasi *the top* (negara), dan ulama dan penganutnya sebagai representasi *the botton* (masyarakat).

Transformasi konflik otoritas dari power kekhalifahan pada Sunnah propethik atau ortodoksi adalah hasil aktivitas ijtihad dan perjuangan yang dilakukan ulama sebagai bagian dari strategi untuk mengontrol wilayah pengaruh otoritas kekhalifahan dalam agama.[184] Konflik dimaksud mencapai puncaknya ketika al-Ma'mūn mencoba merekonsiliasi status otoritas khalifah sebagai wakil Tuhan dalam teologi politik Sunnī dan Imam sebagai pemegang otoritas kharismatik dalam teologi politik Shī'ah. Rekonsiliasi tersebut dianggap membahayakan ulama Sunnī sebagai pemegang otoritas ortodoksi sehingga terjadilah konflik antara khalifah dan ulama Hadis.[185]

Konflik otoritas pada perkembangan berikutnya mencerminkan pergeseran konflik dari dari kuasa ilmu (*power of knowledge*) pada kuasa politik (*power of politics*). Pasalnya, posisi dan peran ulama Ḥadīth sebagai kekuatan ortodoksi semakin kuat sejalan dengan kepentingan masyarakat untuk memperoleh bimbingan keagamaan dalam mengarungi kehidupan sosial yang cenderung liberal, khususnya dalam bidang hukum. Maka, untuk mengimbangi perkembangan masyarakat hukum yang semakin kuat, dan sebagai bagian dari kebutuhan politik sentralistik kepemerintahan, Khalifah al-Ma'mūn mengeluarkan

---

[184]Arkoun , *Islam: to Reform or to Subvert*, 245.
[185]Arkoun, *Islam: to Reform or to Subvert*, 247.

kebijakan *Miḥnat al-Ma'mūn.* Adalah kebijakan religio-politik sebagai rekayasa untuk merebut otoritas agama dari tangan ulama. Kebijakan ini melahirkan oposisi Ibn Ḥanbal sebagai representasi Ahl al-Ḥadīth.

Sebagaimana telah ditegaskan di muka, bahwa karakter pemerintahan 'Abbāsīyah lebih mengadopsi tradisi Persia dan Hellenisme, maka pengadopsian simbol tradisi klan 'Alī memperkuat tesis tersebut. Seiring dengan adopsi budaya tersebut, keturunan Arab murni seperti klan Muhallabī, dan Shaybānī, dari mana Aḥmad ibn Ḥanbal berasal, mengalami marginalisasi dari lingkaran kuasa istana 'Abbāsīyah. Konstruksi sosial ini semakin menampakkan jati dirinya, ketika kekuasaan al-Ma'mūn beralih pada saudaranya, Abū Isḥāq, yang terkenal dengan sebutan al-Mu'taṣim pada tahun 218/833. Era pemerintahan al-Ma'mūn hingga al-Mu'taṣim, meminjam istilah Huge Kennedy, yang disebut sebagai "revolusi elit" (*elite revolution*), merupakan transformasi ideologis yang dikendalikan elit khalifah.[186]

Kebijakan *Miḥnah al-Ma'mūn* sebagai simbol revolusi elit 'Abbāsīyah sebenarnya merupakan jalan tengah (*a half-way house*) antara negara *secular monarchi* warisan Umayyah dan *theocratic state,* sebuah formula religio-politik yang diusung oleh pendukung 'Alī. Dalam konteks inilah, titel *imām*, yang pertama kali digunakan oleh al-Ma'mūn, terus digunakan oleh khalifah 'Abbāsīyah, dengan mendiklair bahwa otoritas agama (*religious*

---

[186]Kennedy, *The Prophet and The Age of The Caliphates*,158.

authority) dan otoritas politik (*secular authority*) berada di tangan khalifah yang diwujudkan dalam titel *amīr al-mu'minīn.* Kebijakan tersebut menunjukkan betapa pentingnya posisi Mu'tazilah dalam lingkaran elit 'Abbāsīyah sebagai kekuatan sentrifugal di luar istana.[187] Dan adopsi teologis Mu'tazilah menjadi bukti bahwa Mu'tazilah telah memasuki wilayah politik. Sejak saat itulah posisi Mu'tazilah sangat kuat, lebih-lebih ketika pemerintahan 'Abbāsīyah dipindahkan dari Bagdad ke Samarra di bawah kepemimpinan Mu'taṣim. Dari sinilah lahir doktrin bahwa siapa yang menetang Mu'tazilah berarti menentang pemerintah 'Abbāsīyah.[188]

Dalam konteks ini, Mu'tazilah berdiri di balik doktrin *Miḥnah al-Ma'mūn* yang menyatakan bahwa al-Qur'an adalah makluk. Ini tidaklah heran, karena sebelumnya, telah terjadi konflik pemikiran antara kaum Mu'tazilah dan Ḥanābilah terkait dengan diskursus al-Qur'an, apakah makhluk atau tidak makhluk.[189] Mu'tazilah mengklaim bahwa al-Qur'an adalah ciptaan, bukan perkataan Allah sebagaimana diyakini oleh Ahl al-

---

[187]Kennedy, *The Prophet and The Age of The Caliphates,* 163.

[188]Ada beberapa alasan Mu'taṣīm memindahkan pusat pemerintahannya dari Bagdad ke Samarra, sebuah kawasan terletak 80 km dari Bagdad ke Utara dekat sungai Tigris. Di antaranya adalah memburuknya hubungan antara tentara bayaran Turki dan sisa keluarga *abnā' al-dawlah* atas hilangnya peran mereka dalam kekhalifahan. Di dalam ibu kota baru itu, tentara Turki memproleh keuntungan ekonomi dan politik. Perolehan itu tidak mungkin bila tetap berada di Bagdad yang telah dikuasai oleh *landowne*r dan pengusaha. Sedangkan di Samarra, Khalifah Mu'taṣīm memiliki kebebasan untuk mengendalikan pemerintahannya baik dalam ekonomi maupun politik. Perpindahan itu akhirnya melahirkan Samarra sebagai kota tentara Turki, sedangkan Bagdad sebagai kota *al-abnā'*, Kennedy, *The Prophet and The Age of The Caliphates,*165.

[189]Hourani, *A History of The Arab Peoples,* 64.

Ḥadīth.[190] Khalifah al-Ma'mūn mengadoposi teologis Mu'tazilah ditandai dengan keluarnya dekrit *miḥnah* dimaksudkan untuk memperkokoh kuasa khalifah (*power of caliph*) secara teokratik (*by giving his word theocratic force*).[191]

Jadi, doktrin Al-Ma'mūn tentang kemaklukan al-Qur'an, meminjam terminologi Peter L. Berger, dapat dijadikan instrumen khalifah untuk meningkatkan "derajat legitimasi" kekhalifahannya, dan menjadi simbol integrasi hubungan agama dan politik kekhalifahan (*the imam-caliph*) pada publik dan kalangan fungsionaris pemerintah. Secara lebih spesifik, pemakluman doktrin itu dimaksudkan sebagai instrumen untuk menguji (*touchstone*) loyalitas politik (*political loyality*) birokrasi dan ulama, dan masyarakat. Doktrin ini diterima oleh Samarra, penganut agama non-Muslim –Yahudi dan Kristen- karena mengandung toleransi, dan memperoleh apresiasi partisan 'Alī. Doktrin ini mendapat perlawanan dari Ahl al-Ḥadīth yang diwakili oleh Aḥmad Ibn Ḥanbal dengan argumen bahwa hari ini tidak ada lagi imam dan harus menerima seluruh Hadis sebagai *sine qua non* kebenaran Islam. Perlawanan ini menunjukkan perlawanan ulama pada elit Samarra yang dinilai merebut otoritas ulama dalam agama.[192] Mereka berpedoman bahwa al-Qur'an bersifat eternal dengan Tuhan. Al-Qur'an adalah bukan makhluk dengan dasar pemikiran bahwa jika al-Qur'an makhluk pada suatu waktu

[190]Hourani, *A History of The Arab Peoples,* 63.
[191]Kennedy, *The Prophet and The Age of The Caliphates,* 163.
[192]Kennedy, *The Prophet and The Age of The Caliphates,*164.

berarti al-Qur'an dapat dimodifikasi.[193] Dengan demikian, konflik otoritas dalam konteks ini dipahami sebagai pergeseran konflik horizontal antara Ahl al-Ra'y dan Ahl al-Ḥadīth pada konflik vertikal antara khalifah dan ulama Ahl al-Ḥadīth ketika khalifah bermaksud menarik otoritas agama pada kepentingan politik kekhalifahan.

Lebih lanjut, kebijakan *miḥnah* berimplikasi pada marginalisasi ulama Sunni dalam bidang pemerintahan, misalnya, pengangkatan *qāḍī* diambil dari kalangan Mu'tazilī. Pada era al-Ma'mūn tahun 217H/827M, Akthām sebagai *qāḍī* di Irak dari kalangan Sunni diganti oleh kamum Muktazilah, yaitu Aḥmad ibn Abū Duwād. Pengangkatan ini dmaksudkan untuk memuluskan kebijakan *miḥnah.* Aḥmad ibn Abū Duwād adalah penasehat khalifah dalam bidang ideologi yang berpengaruh sejak Khalifah al-Ma'mūn hingga awal pemerintahan Mutawakkil.[194] Sejak tahun 218H/828M, Duwād mengambil peran penting dalam mengimplementasikan secara publik doktrin *miḥnah.* Adalah tokoh yang paling antipati terhadap Ibn Ḥanbal. Duwād yang pernah belajar Ilmu Kalam pada Hajjāj ibn al-A'lá ibn al-Sulamī, murid Wāthil ibn 'Aṭā' adalah orang pertama kali yang secara publik menyatakan kemakhlukan al-Qur'an dihadapan Khalifah al-Ma'mūn. Seiring dengan jabatannya sebagai *qāḍī* peran Ibn

---

[193]Yang dimaksud ulama dalam hal ini adalah ulama Sunnī, karena posisi Shī'ah berada dalam posisi yang sependapat dengan Mu'tazilah perihal kemakhlukan al-Qur'an sehingga Mu'tazilah simpati pada Shī'ah walau dirinya bukan Shī'ah, lihat Watt, *Islamic Political Thought,* 85 dan 88.

[194]Kennedy, *The Prophet and The Age of The Caliphates,*164.

Abū Duwād berjalan dalam tiga pemerintahan, yaitu sejak al-Ma'mūn, al-Mu'taṣim hingga al-Wāthiq. Duwād terkenal suka bersenang-senang dengan puisi, dan berfoya-foya dalam hiburan duniawi sehingga pada zaman Mutawakkil, di mana pada tahun 236H/846M diadili dan disita seluruh hartanya, dan terakhir pindah ke Bagdad dan meninggal di sana.[195]

Namun, pada zaman Mutawakkil situasinya berbalik, di mana secara sistimatis dia berusaha menghilangkan struktur dan ideologi lama. Pada tahun 237/851, dia memecat Ibn Abī Duwād, dan semua elit Samarra. Untuk itu khalifah mengangkat Ubaydillāh ibn Yahyá sebagai *wazīr* baru sebagai pengganti Ibn Muzayyah, dan rekruitmen baru militer dibuka untuk mengganti tentara Turki. Bahkan Mutawakkil pernah merencanakan memindahkan ibu kota Samarra ke Damaskus. Kebijakan itu kemudian memperoleh perlawanan dari tentara Turki yang berujung pada pembunuhan terhadap dirinya, kemudian diganti oleh al-Muntaṣir.[196]

Dari penjelasan di muka dapat dirumuskan beberapa pemikiran. Pertama, bahwa semua aliran paham keagamaan dalam Islam seperti Sunnī, Shī'ah, Khawārij, Ismā'ilī, Ḥanbalī memiliki kolektif memori (*collective memories*) yang terus hidup sebagai *living tradition* yang diwariskan secara *heresiographical* oleh

[195]Patton, *Aḥmed Ibn Ḥanbal and The Miḥnah,* 56.

[196]Pada pasca al-Wāthiq, *Majlīs Shūrá* Samarra yang terdiri dari *wazīr*, dua *kuttāb*, qāḍī dan tokoh militer memilih khalifah baru. Militer menghendaki anak al-Wāthiq, sedangkan kalangan *kuttāb*, Ibn Abī Duwād, memilih saudara al-Wāthiq, yaitu Ja'far dengan titel al-Mutawakkil, lihat Kennedy, *The Prophet and The Age of The Caliphates*, 169.

protogonisnya masing-masing dari generasi ke generasi dalam bentuk teks, simbol, dan narasi.[197] Kolektif memori tidak saja memiliki peran sebagai *supreme common reference* bagi penganutnya, tetapi juga sebagai ruang bagi otoritas (*sphere of authority*) untuk melakukan inkarnasi. Dengan demikian, konsep kolektif memori menjadi *master key* bagi transformasi dari sejarah otoritas.[198] Dalam hubungan ini, John Wansbrough, Arkoun dan beberapa sarjana lainnya sampai pada pemikiran bahwa otoritas Islam berkembang dalam *sectarian milleu*. Dalam pengertian, otoritas dideskripsikan dalam kerangka keyakinan tertentu dalam katagori paham keagamaan tertentu seperti Sunnī, Shī'ī, Khārijī, Mu'tazilī, Ḥanbalī dll.[199] Di antara protoganis paham keagamaan tersebut ada yang mengklaim sebagai *orthodox*, sementara lainnya diakatagori sebagai *heterodox*. Ketika ortodoksi mendapat dukungan Negara dan dukungan penuh dari ulama biasanya menjadi paham resmi Negara, atau ideologi Negara. Otoritas Muslim Sunnī yang mengklaim dirinya sebagai penjaga ortodoksi Islam adalah bukti untuk itu. Sedangkan paham lainnya seperti Shī'ah[200] dan Khawārij, dan Mu'tazilah

[197]Arkoun, *Islam: to Reform or to Subvert,* 249.
[198]Arkoun, *Islam: to Reform or to Subvert,* 250.
[199]Arkoun, *Islam: to Reform or to Subvert,* 244.
[200]Shi'ah memiliki banyak aliran. Di antaranya, Isma'iliyah mencapai prestasi politik pada zaman Fāṭimīyah (901-911M), kemudian pada zaman modern muncul kembali sebagai komunitas yang dinamis dibawah kepemimpinan Imām Karīm Aga Khan. Sementara itu, Shī'ah 12 mencapai hegemoni politik sejak Dinasti Safawīyah di Iran di bawah kepemimpinan Shah Ismā'īl (1501-1524). Pada zaman ini, ulama terorganisir dalam satu hirarkhi seperti dalam tradisi Gereja Khatolik Roma. Ini berbeda dengan Sunnī yang tidak mengenal hirarkhi. Ulama tersebut menjadi representasi Imam terhadap

dikatagori *bid'ah* dan bahkan dianggap sebagai pemicu perpecahan umat.

Kedua, bahwa konstruksi sosial tindakan oposisi Aḥmad ibn Ḥanbal terhadap kebijakan *Miḥnat al-Ma'mūn* mengandung pemikiran, bahwa dari sudut pandang kepentingan kekhalifahan bahwa kebijakan *miḥnah* yang dikeluarkan oleh al-Ma'mūn pada dasarnya merupakan rekayasa religio-politik al-Ma'mūn dalam menghadapi al-Amīn yang banyak didukung oleh masyarakat Bagdad, khususnya komunitas Harbīyah dan klan Shaybānī, dalam mana Aḥmad ibn Ḥanbal sebagai ulama dan pemimpin dari masyarakat dimaksud. Dari sudut pandang kepentingan ulama bahwa tindakan oposisional Aḥmad ibn Ḥanbal terhadap kebijakan *Miḥnat al-Ma'mūn* tidak saja bermakna upaya mempertahankan otoritas ulama dalam bidang agama atau posisi dan perannya sebagai pengawal kebenaran (*custudians of truth*) agama, tetapi juga sebagai respon terhadap hegemoni khalifah dalam kuasa agar dalam menjalankan tugas kepemerintahannya senatiasa berada dalam bingkai konstitusional, yaitu terikat pada ajaran ortodoksi Islam. Oleh karena itu, *miḥnah* sebagai sejarah dogma dan sosial Islam tidak saja mengandung kontraversi teologis pada level Negara, tetapi juga memiliki makna ruang publik (*public*

---

komunitasnya, yang dewasa ini memperoleh prestasi politiknya di Iran dibawah kepemimpinan Khumayni. Shī'ah 12 sebelum menjadi agama resmi Safawīyah, komunitasnya hidup dalam kota teritorial Sunnī seperti di Qum, Najaf dan Karbala'. Komunitasnya tersebar di mana-mana, tetapi secara agama bersatu dengan kolektif memori yang hidup dan kuat yang dipelihara oleh Imam. Substansi kolektif memorinya berisi doktrin, praktek sehari-hari, capaian spiritual, keajaiban, supernatural dan capaian simbolik mitologisasi, lihat Arkoun, *Islam: to Reform or to Subvert,* 246-7.

spheres) dalam kekhalifahan 'Abbāsīyah, yaitu arena pertarungan kuasa intelektual antara ulama Ahl al-Ḥadīth dan ulama Ahl al-Ra'y dalam arena kepentingan kuasa khalifah al-Ma'mūn di satu sisi, dan antara ulama dengan khalifah yang berlangsung sejak Khalifah al-Ma'mun hingga al-Mutawakkil, di sisi yang lain. Pendek kata, bahwa tindakan oposisi Aḥmad Ibn Ḥanbal terhadap *miḥnah* merefleksikan konflik otoritas dengan khalifah, yaitu sebagai upaya mempertahankan otoritas agama tetap berada di tangan ulama. Namun demikian, konflik otoritas tersebut baru menjadi manifes ketika memasuki perdebatan teologis kemakhlukan al-Qur'an sebagaimana akan dijabarkan dalam pembahasan berikut ini.

Paket 7

EKSISTENSI OPOSISI
DALAM SEJARAH KEKHALIFAHAN ISLAM:
Perspektif Fikih Siyasah dan Sosiologi

Pendahuluan

Perkuliahan pada paket ini difokuskan pada perbincangan tentang eksistensi oposisi dalam sistem pemerintahan Islam. Konten kajiannnya meliputi realitas oposisi dalam sejarah kekhalifahan Islam, dan cara pandang ulama fikih siasah dan sossiologi. Materi ini menjawab permasalahan secara sosiologi-sejarah: mengapa ulama fikih dan ssiologi aliran strukturalis menafikan oposisi dalam sistem pemerintahan.

Strategi yang digunakan dalam mendiskusikan issu dengan metode *problem based learning* dan *inquiry studies.* Metode ini sangat menantang, karena mensyaratkan kemampuan berfikir dealektik-reflektif dan penguasaan materi yang memadai dari seorang dosen. Penerapan metode dimaksud diwujudkan dalam 5 tahap saintifik, yaitu *observing*, *questioning*, *exploring*, *associating*, dan *communicating* atau *presenting*. Agar proses interaksional tersebut terfasilitasi dengan baik dibutuhkan media yang relevan untuk itu, baik dalam bentuk manual, maupun ICT dengan segala perangkat yang dibutuhkan.

Rencana Plaksanaan Perkuliahan

Kompetensi Dasar

Mahasiswa mampu mendeskripsikan dan menganalisis proses dan implikasi tradisi Yunan dan Persia ke dalam peradaban Islam pada zaman klasik.

Indikator

Pada akhir perkuliahan mahasiswa diharapkan dapat:

1. Mendiskripsikan makna oposisi;
2. Mendiskripsikan oposisi sebagai realitas sejarah Islam;
3. Menganalis dan menjawab pertanyaan mengapa ulama dan ilmuan sosiologi aliran strukturalis menolak eksistensi oposisi.

Waktu: 2x 50 menit

Materi Pokok

1. Makna oposisi;
2. Oposisi sebagai realitas sejarah;
3. Oposisi dalam pandangan fikih dan sosiologi.

Kegiatan Perkuliahan

Kegiatan awal (15 menit)

1. Menyampaikan pentingnya materi dalam paket ini dari perspektif keilmuan dan kehidupan kontemporer
2. Membagi mahasiswa ke dalam beberapa kelompok sesuai dengan kebutuhan dan sumber belajar tersedia

Kegiatan Inti (70 menit)

1. Masing-masing kelompok melakukan kegiatan *observing* tentang konflik otoritas melalui penugasan melakukan riset awal, atau membuat peta konsep (*mind maping*) baik yang dituangkan dalam media manual, atau ACT yang relevan dengan pokok pembahasan dimaksud.
2. Masing-masing kelompok atau salah satu kelompok mengajukan pertanyaan dari hasil pengamatan dimaksud
3. Masing-masing kelompok melakukan *exploring,* yaitu menjawab pertanyaan terkait dengan tema yang telah dipersiapkan, dan dilanjutkan

dengan presentasi dan tanggapan dari masing-masing kelompok dalam ruang sub tema:

Kelompok 1: Makna oposisi

Kelompok 2: Oposisi sebagai realitas sejarah Islam;

Kelompok 3: Oposisi dalam perspektif fikih siasah dan sosiologi.

4. *Associating*, yaitu melakukan penguatan hasil diskusi dengan cara mengaitkan dengan ilmu lain dan kehidupan kontemporer. Dalam hubungan ini, pengampu memberikan kesempatan kepada mahasiswa untuk menguji asosiasi dimaksud dengan perspektif, atau paling tidak menanyakan dari perspektif lain.

5. *Communicating*, yaitu mahasiswa baik secara individial, atau secara kelompok menyampaikan kesimpulan tau refleksi.

Kegiatan Penutup (10 menit)

9. Refleksi bersama atas keseluruhan proses interaksional.

10.Dosen memberikan konfirmasi dan penguatan secara teoritik

3. Dosen memberikan motivasi dalam bentuk saran/nasehat/ wawasan sebagai *lesson learn* dari materi yang didiskusikan.

Lembar Kegiatan

Mahasiswa membuat Peta Konsep tentang definisi oposisi, dan pandangan fikih sisyasah dan sosiologi secara komparatif dari bacaan yang telah disediakan dalam Buku Ajar, dan hasil eksplorasi sumber lainnya.

Tujuan

Menuangkan ide dalam peta konsep (*mind maping*) tentang oposisi dalam sejarah kehalifahan Islam.

Bahan dan Alat

Kertas plano, spidol berwarna, dan isolosi, atau dan LCD

Langkah Kegiatan

1. Tentukan ketua kelompok untuk memandu diskusi kelompok
2. Diskusikan materi yang telah ditentukan dengan anggota kelompok
3. Tuliskan hasil diskusi dalam bentuk Peta Konsep
4. Tempelkan hasil kerja kelompok di papan tulis/ dinding kelas
5. Pilihlah satu anggota kelompok untuk presentasi
6. Presentasikan hasil kerja kelompok secara bergiliran dengan waktu masing-masing kurang lebih 5 menit
7. Berikan tanggapan/klarifikasi dari presentasi.

Uraian Materi

Paket 7

EKSISTENSI OPOSISI DALAM SEJARAH KEKHALIFAHAN ISLAM: Perspektif Fikih Siyasah dan Sosiologi

Pembahasan diskusrsus oposisi dalam kuliah ini memperbincangkan klarifikasi makna oposisi dan bughat, eksistensial oposisi dalam Islam, dan perdebatan teoritik gerakan oposisi. Dari penjelasan tersebut nantinya akan diperoleh gambaran tentang tiga hal. Pertama, rumusan definisi operasional oposisi dan klarifikasi makna oposisi dan bughat. Ini penting dijelaskan, karena dalam fikih siyasah seringkali dicampuradukkan antara keduanya, pada hal sejatinya sangat berbeda. Kedua, gambaran kontradiksi antara pandangan ulama fikih siyasah yang cenderung menafikan eksistensial oposisi dengan pandangan yang mengatakan oposisi sebagai realitas sejarah.

A. Deskripsi Oposisi dan Bughat

Secara terminologis, oposisi berasal dari kata benda bahasa Inggris *opposition* yang berarti menentang.[201] Dalam kamus bahasa Arab, oposisi kebanyakan dipadankan dengan kata *muqāwamah* atau *mu'āraḍah*, dan pihak yang melakukan oposisi disebut *hizb al-mu'āraḍah*.[202] Secara istilahi, misalnya oleh

---

[201]Peter Salim, *Advanced English-Indonesia Dictionary* (Jakarta: Modern English Press, 1988), 578.

[202]Munīr Ba'albakkī, *al-Mawrid: A Basic Modern English-Arabic Dictionary* (Beirut: Dār al-'Ilm Li-al-Malāyīn, 2002), 635.

Longman, oposisi diartikan sebagai "*strong disagreement with, or protest against something such as a plan, law, system etc.*," dan disyaratkan bahwa pihak oposisi bukan merupakan bagian dari kelompok yang memerintah.[203] Sejalan dengan ini, Esposito merumuskan oposisi sebagai "*the legitimate disagreement with particular policies of specific leaders within the mutually accepted framework of the principles of an underlying constitution*"[204]

Dalam khazanah politik Barat, konsep oposisi pertama kalinya digunakan oleh sejarawan Italia pada abad 14 dengan pengertian pengggulingan pemerintahan.[205] Pengertian serupa dalam *fiqh al-siyāsah*, pada abad klasik Islam digunakan oleh al-Māwarḍi dengan kata *al-baghy*, pada abad pertengahan digunakan oleh Ibn Khaldūn dengan kata *al-thauwrah.*[206] Keduanya diartikan sebagai pemberontakan terhadap pemerintah. Namun demikian, sejalan dengan perkembangan demokrasi sebagaimana dirumuskan oleh Longman, dan Esposito di muka, oposisi tidak lagi diartikan sebagai pemberontakan terhadap pemerintah, tetapi diartikan

---

[203]Longman, *Dictionary of Contemporary English*, Edisi III (Barcelona: Logman, 2001), 945. Dalam kamus bahasa Indonesia, oposisi diartikan sebagai pihak yang menentang dan mengeritik pendapat atau kebijakan politik yang berkuasa W.J.S. Poewadarminta, *Kamus Umum Bahasa Indonesia* (Jakarta: PN Balai Pustaka, 1976), 687; Tim Penyusun Kamus Departemen Pendidikan dan Kebudayaan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia* (Jakarta: PN Balai Pustaka, 1988), 628.

[204]John L. Esposito dan John O. Voll, Islam and Democracy (New York, Oxford: Oxford University Press, 1996), 36.

[205]Adam Kuper, Jessica Kuper, *The Social Science Encyclopedia: Machiavelli-World System*, trj. (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada), 924.

[206]Ibn Khaldūn, *Muqaddimat Ibn Khaldūn* (B1eirut: Dār al-Kutub al-'Ilmīyah, 1428 H/2006), 126.

sebagai tindakan "ketidaksetujuan" (*disagreement*) terhadap kebijakan pemerintah berdasarkan prinsip-prinsip yang diterima bersama secara konstitusional, tidak bermaksud menggulingkan pemerintah, dan tidak menggunakan jalan kekerasan.[207] Rumusan ini sejalan dengan konsep politik *al-wasaṭīyah* Yūsuf Qarḍawī,[208] yang menegaskan bahwa oposisi tidak boleh dilakukan dengan jalan kekerasan.[209]

Konsep oposisi yang telah dikemukakan di atas menunjukkan kebalikan dari pengertian tindakan *al-baghy* (makar). Sebagaimana dirumuskan oleh 'Abd al-Qādir 'Awdah, bahwa sebuah tindakan perlawanan pada pemerintah dikatagori sebagai *al-baghy* apabila memenuhi tiga syarat, yaitu *al-khurūj 'alá al-imām* (menentang pemerintah), *an-yakūn al-khurūj mughālibah* (bermaksud menggulingkan dengan kekuatan), dan *al-qaṣd al-jināʾi* (berniat jahat).[210]

Berdasarkan pengertian oposisi yang telah dikemukakan oleh Longman, Esposito dan Qarḍawī, serta pengertian *al-baghy* dari

---

[207]Esposito menegaskan, bahwa *If that consensus is absent, it is assumed that legitimate opposition will not lead to violent and military efforts to overthrow the existing sytem. It is working for long-term system transformation, system development, or sytem preservation, it must do this within the framework of recognation of individual and group rights and control by the peole of the political sytem*, Esposito, *Islam and Democracy*, 39.

[208]Studi mengenai konsep politik *al-wasaṭīyah* Yūsuf Qarḍawi, lihat Ahmad Damyathi Bashori, *Konsep al-Wasaṭīyah dalam Pemikiran Politik Yūsuf Qarḍawī* (Tangerang: YPM, 2012).

[209]Yūsuf al-Qarḍāwī, *Min Fiqh al-Dawlah fī al-Islām* (Kairo: Dār al-Shurūq, 1997/1417 H), 152-5.

[210]Lihat 'Abd al-Qādir 'Awdah, *al-Tashrī' al-Jināʾī al-Islāmī* (Beirut: Muassasat al-Risālah, 1997/1418), 671-705.

‘Awdah, maka sebuah tindakan dikatagori sebagai tindakan oposisi apabila memenuhi tiga syarat, yaitu:

1. Tindakan ketidaksetujuan terhadap kebijakan pemerintah;
2. Tidak bermaksud menggulingkan pemerintah yang sah;
3. Tidak dilakukan dengan jalan kekerasan.

B. Eksistensial Oposisi: Realitas dan Penafian

Sejak zaman Nabi Muhammad, oposisi telah mengalami proses eksitensial secara konstitusional baik dalam sistem keseharian maupun kepemerintahan. Pengakuan oposisi dimaksud dapat ditunjukkan dengan kehadiran prinsip kewarganegaraan dalam Piagam Madinah, yaitu kebebasan melaksanakan keyakinannya (pasal 2-10), persamaan kedudukan komunitas Muslim dengan Yahudi, dan komunitas lainnya (pasal 16, 23-35 dan 46), larangan berbuat zalim bagi seorang pemimpin terhadap rakyatnya (pasal 11 dan 15), dan partisipasi rakyat sebagai wujud amar makruf nahi mungkar dalam pemerintahan (pasal 13), dan pengakuan oposisi dan mandat pada Nabi Muhammad dalam menyelesaikan konflik (pasal 42). Ketentuan konstitusional tersebut menunjukkan bukti autentik betapa sistem politik Islam zaman awal memberikan pengakuan institusional terhadap hak rakyat untuk melakukan oposisi dalam bingkai penghargaan terhadap HAM.[211]

---

[211]Teks Piagam Madinah atau *Ṣaḥīfah* (lembaran) dapat dilihat dalam berbagai kitab, di antaranya, al-Mu‘ārifī, *Sīrat al-Nabawīyah li- Ibni Hishām,*

Pengakuan institusional tersebut tercermin kembali dalam praktek kekhalifahan Khulafā' Rāshidīn. Di antaranya tercermin dalam pidato pelantikan Khalifah Abū Bakr di Saqīfah dan Masjid Madinah. Dalam pidatonya, dia menyatakan: "Aku diangkat menjadi pemimpin kalian, namun aku bukanlah terbaik dari kalian"; "tidak wajib taat padaku (*falā ṭā'ata 'alayka*) dan luruskanlah aku (*qawwimūnī*) apabila aku keliru dalam menjalankan pemerintahan"; "Aku adalah pengikut seperti kalian, bukan penentu"[212] menunjukkan hak partisispasi rakyat dalam bentuk pengawasan terhadap jalannya pemerintahan. Secara filosofis, teks tersebut memiliki makna kesejajaran atau persamaan antara pemerintah dan rakyat yang berarti hakekat

---

Juz I (Kairo: Maktabah Shaqrun, 1391 H/1971 M); al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa-al-Mulūk*, Juz III (Beirut: Dār al-Fikr, 1987), 84; Ibn al-Athīr, *al-Kāmil fī al-Tārīkh*, Juz II (Beirut: Dār Bairut, 1965), 137. Studi mengenai Piagam Madinah sangat melimpah, di antaranya, dari sarjana Barat adalah Montgometry Watt, *Muhammad at Madina* (London: Oxord University Press, 1956); Montgometry Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburg University Press, 1968); U Rubin, "The Constitution of Madina: Some Notes" dalam *Studia Islamica*, LXII (Paris: Maisonneuve-Larose, 1986). Studi komprehensip dari aspek sejarah tentang Piagam Madinah dari kalangan sarjana Indonesia adalah J. Suyuthi Pulungan, *Prinsip-Prinsip Pemerintahan dalam Piagam Madinah* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada), dan studi dari aspek hukum lihat, Ahmad Sukarja, *Piagam Madinah dan UUD 1945: Kajian Perbandingan tentang Dasar Hidup Bersama dalam Masyarakat Majemuk* (Jakarta: UI Press, 1995; dan dari aspek sosial lihat Ahmad Syafi'i Ma'arif, "Piagam Madinah dan Konvergensi Sosial, dalam *Pesantren*, Nomor 3/Vol.III/1986, P3M, Jakarta, 1986.

[212]Ungkapan ini muncul sebagai refleksi dari realitas politik saat itu dimana kekhalifahan Abū Bakr tidak diterima secara utuh oleh sejumlah elite Sahabat. Di antaranya adalah Ka'b ibn 'Ubādah, pemimpin suku Khazraj dari kaum Anṣār yang sangat ambisi untuk menjadi khalifah pasca-kewafatann Nabi. Ia tidak mau membaiat Abū Bakr saat kaum Anṣār lainnya dan kaum Muhājirīn membaiatnya pada saat pembaitan Saqīfah Banī Sa'idah. Sikap yang hampir sama ditunjukkan oleh 'Alī ibn Abī Ṭālib yang tidak memberikan baiat saat *bay'at al-'āmmah* di Masjid Nabawi. Baiat 'Alī pada kekhalifahan Abū Bakr baru dilakukan pada saat setelah meninggalnya Fāṭimah.

ketidaksetujuan atau oposisi telah diakui dalam sejarah politik Islam.

Dalam hubungan ini, Farīd ‘Abd al-Khāliq memaknakan pidato Abū Bakr sebagai landasan historis untuk melakukan pengawasan terhadap pemerintah dalam menjalankan hukum, mencegah kezaliman, penindasan dengan cara mengecamnya merupakan tanggungjawab individual dan masyarakat. Tanggung jawab tersebut merupakan poros utama kaidah amar makruf nahi mungkar.[213] Pemaknaan Khāliq tersebut didasarkan pada Hadis yang menyatakan bahwa menjaga batasan Allah ibarat kaum yang sedang naik sebuah kapal. Ketika ada orang yang ingin minum dengan cara melubangi kapal harus dicegah, kalau tidak akan membahayakan seluruh penumpang.[214]

Tanggung jawab individual dan kolektif dalam melakukan pengawasan atau oposisi merupakan prinsip dasar dalam konsep Islam sebagaimana tercermin dalam dialog ‘Umar dengan umatnya: “takutlah pada Allah hai ‘Umar”, ‘Umar menjawab: “tidak ada kebaikan pada kalian jika kalian tidak mengatakan seperti itu, dan tidak ada kebaikan jika kami tidak menerima kata-kata itu dari kalian”. ‘Umar merekomendasikan pada rakyatnya agar berani mengoreksi pemerintah sebagaimana terungkap dalam

---

[213]Farīd ‘Abd al-Khāliq, *Fī al-Fiqh al-Siyāsī al-Islāmī Mabādi’ Dustūrīyah* (Kairo: Dār al-Shurūq, 1419 H/ 1998 M), diterjemahkan ke dalam Bahasa Indonesia oleh Faturrahman A. Hamid, *Fikih Politik Islam* (Jakarta: AMZAH, 2005), 9.

[214]al-Bukhārī, al-Turmūdhī, al-Bayhaqī, dan Aḥmad mengatakan bahwa Hadis dimaksud adalah Ṣaḥīḥ Ḥasan, dikutip oleh ‘Abd Khaliq, *Fikih Politik Islam*, 9-10.

pernyataannya: "jika aku berlaku baik maka bantulah aku, dan jika aku berlaku jahat maka tegakkan hukum padaku", dan "jika melihat pada diriku kebengkokan, maka luruskanlah aku dengan pedang".[215]

Pengakuan 'Umar akan hak partisipasi rakyat dalam pemerintahan mewujud dalam pembentukan tim formatur, yang belakangan terkenal dengan sebutan *ahl al-hall wa-al-'aqd*, untuk memilih khalifah pengganti dirinya. Kehadiran lembaga ini menunjukkan dengan jelas bahwa rakyat memiliki hak untuk memilih kepala negara atau dengan makna lain bahwa otoritas kekuasaan berada di tangan rakyat. Tradisi ini terus menjadi konvensi politik kekhalifahan Islam, walau kemudian tradisi ini tidak lagi digunakan pada pasca-Khulafā' Rāshidīn.

Dalam literatur kekhalifahan Khulafā'Rashidīn disebutkan bahwa oposisi dalam pengertian mengucapkan kalimat haq di hadapan penguasa yang zalim merupakan salah satu bentuk jihad utama. Tindakan penolakan tentara Mu'āwīyah yang dikirim ke Khurasan, Ziyād al-Ḥakam ibn 'Umar al-Ghifārī, terhadap kebijakan Khalifah Mu'āwīyah yang melarang membagi harta rampasan atas doktrin bahwa harta tersebut adalah milik khalifah adalah contoh untuk itu.[216] Tepat kiranya apa yang dikatakan oleh Abū Bakr bahwa pemerintah memang bukanlah manusia yang terlepas dari salah, maka luruskanlah bila berbuat kesalahan,

---

[215]Lihat Muḥammad Yūsuf al-Kandahlawī, *Hayāt al-Ṣaḥābah*, Juz II (Kairo: al-Maktabah al-Thaqafī, 1999), 8-10, 36, 56, dan 470-472.

[216]Lihat al-Kandahlawī, *Hayāt al-Ṣaḥābah*, Juz II, 56-57.

termasuk dirinya.[217] Namun demikian, pada zaman ‘Uthmān dan ‘Alī ungkapan eksplisit semacam ini tidak muncul lagi. Pada zaman kekhalifahan ‘Alī pengakuan itu muncul lagi, walau tidak sejelas dengan ungkapan Khalifah Abū Bakr dan ‘Umar. Pernyataan Khalifah ‘Alī ibn Abī Ṭālib ini merefleksikan bahayanya *al-firqah* (perpecahan) dalam tubuh umat Islam ketika itu sebagaimana ditunjukkan pada peristiwa kerusuhan pada akhir pemerintahan ‘Uthman yang berujung pada keamatiannya ditangan pemberontak. Dengan demikian, kendati ‘Alī memberikan ruang oposisi dalam pemerintahan, tetapi tidak boleh melahirkan perpecahan karena melahirkan fitnah, dan kekacauan pemerintahan, yang oleh Khalifah ‘Alī disebut *ahl al-bāṭil,* sedangkan pengusung keutuhan umat disebut *ahl al-ḥaq.*[218]

Penjelasan historis tersebut menunjukkan secara jelas bahwa pada zaman Nabi dan Khulafa‘Rashidīn tindakan oposisi sebagai sistem perilaku politik terhadap kebijakan pemerintah telah diakui. Dalam pengertian bahwa bersikap passif terhadap kezaliman penguasa membahayakan umat secara keseluruhan. Karena itu tindakan oposisional terhadap pemerintah sebagai wujud amar makruf nahi mungkar menuju kemaslahatan umat berarti tidak hanya memenuhi panggilan normatif, tetapi juga memenuhi panggilan sejarah.

---

[217] Lihat al-Kandahlawī, *Hayāt al-Ṣaḥābah*, Juz II, 10-11.

[218] Teks lengkap dari sejumlah pidato kenegaraan Khalifah Khulafā’ Rāshidīn, lihat al-Kandahlawī, *Hayāt al-Ṣaḥābah*, Juz II, 8-39.

Namun demikian, pada pasca Khulafa'Rashidīn mengalami distorsi. Pada hal, berdirinya kekhalifahan pada dasarnya merupakan upaya sadar dari aktor sejarah Islam dalam melakukan kewajiban kemaslahatan umum yang berbasiskan pada kebenaran dan keadilan. Karena itu, kontrol rakyat pada pemerintah sebagai wujud partisipasi politik merupakan keniscayaan bagi terlaksananya keadilan dalam pemerintahan. Jadi, dalam pandangan Khalifah Khulfā' Rāshidīn, oposisi direkomedasikan sebatas melalui jalan musyawarah agar melahirkan konsensus. Konsep tersebut telah banyak diperaktekkan pada zaman awal Islam sehingga zaman itu menjadi simbol tradisi politik kekhalifahan yang maju dan berkeadaban.

Cita politik Abū Bakr dan 'Umar tersebut yang mencerminkan penghargaan hak rakyat untuk memperoleh keadilan dari pemerintah pada dasarnya, dalam istilah Salīm al-Awa, disebutnya sebagai "etika politik tinggi", di mana hak rakyat memperoleh hak konstitusionalnya di satu sisi, dan rakyat berkewajiban mengontrol jalannya pemerintahan dan ikut terlibat dalam menyelesaikan persoalan yang dihadapi negara di sisi yang lain.[219] Piagam Madinah yang menghasilkan pemerintahan Muhammad SAW di Madinah, pidato Abū Bakr dan 'Umar di Madinah dapat dijadikan landasan epistimologis oposisi.

Namun demikian pada pasca-Khulafā'Rāshidīn penampilan oposisi mengalami transformasi, yaitu oposisi tidak saja mengusai

[219]Muḥammad Salīm al-Awá, *al-Niẓām al-Siyāsī li-al-Dawlah al-Islāmīyah* (Kairo: Dār al-Fikr, 1979), 147 -8.

praktek politik kekhalifahan, tetapi model yang digunakan lebih bercorak perlawanan politik yang berakkhir pada pemakzulan khalifah dengan jalan kekerasan, kecuali apa yang terjadi dalam Muktamar al-Jalabīyah al-Jābīyah yang menghasilkan kekhalifahan Marwān ibn Ḥakam melalui jalan musyawarah.[220] Transformasi tersebut tidak saja menunjukkan trend politik kekerasan dalam sejarah kekhalifahan, tetapi juga melahirkan pandangan ulama *fiqh al-Siyāsah* yang menolak keberadaan oposisi. Karena itu, perbincangan kontradiksi antara pandangan *fiqh al-Siyāsah* yang mereduksi oposisi dengan pengakuan eksistensial oposisi sebagai kenyataan sejarah penting disajikan.

Penafian, atau paling tidak reduksi eksistensial oposisi tercermin dalam perubahan paradigma kekhalifahan pada era pos-Khulafā'al-Rāshidīn ke dalam bentuk pensakralan khalifah. Terubahan paradigma tersebut pergeseran cara pandang dalam melihat kekhalifahan, yaitu dari melihat kekhalifahan sebagai masalah politik (*al-khuṭūṭ al-siyāsīyah*), yaitu pemahaman yang memposisikan khalifah sebagai keputusan politik kepada melihat kekhalifahan sebagai masalalah agama (*al-khuṭūṭ al-dīnīyah*), yaitu pemahaman yang cenderung memposisikan khalifah pada posisi sakral. Seiring dengan kepentingan politik elite penguasa, perubahan paradigma tersebut melahirkan doktrin politik yang menomersatukan pentingnya ketaatan mutlak pada khalifah sehingga dalam perjalanan sejarahnya sebagai institusi

---

[220]Dominasi praktek oposisi dengan jalan kekerasan politik dapat dilihat dalam tabel oposisi sebagaimana terlampir pada halaman 285.

mengalami transformasi ke arah yang tidak memberi ruang pada oposisi dalam sistem kekhalifahan, bahkan cenderung monopoli kuasa, tidak terkecuali kuasa agama juga direbutnya dari tangan ulama.

Pergeseran pradigma kekhalifahan tersimpul dalam doktrin politik *ẓillullāh* bahwa khalifah adalah bayangan Tuhan di Bumi (*the shadow of God on the Earth*). Doktrin ini pertama kali dikeluarkan oleh Abū Ja'far al-Manṣūr, Khalifah 'Abbāsīyah ke dua, dalam rangka membangun legitimasi kekuasaan khalifah.[221] Doktrin ini pada zaman pemerintahan Mu'tasim diabadikan dalam karya Ibn Abī 'Arabī (abad 3H/9M). Doktrin ini melahirkan konsep bahwa khalifah memiliki hak istimewa (*privilege*) dan hak memperoleh ketaatan dari rakyat didasarkan pada teks al-Qur'an Surat al-Nisā'(4) ayat 59 sebagaimana dicacat oleh Ibn Taymīyah.[222] Bagi penulis, pengarusutamaan (*mainstreaming*) doktrin ketaatan terhadap khalifah dengan menggunakan ayat tersebut, tanpa mengkaitkan dengan ayat sebelumnya Surat al-Nisā'(4) ayat 58, dan Surat al-Mā'idah (5) ayat 2 yang pada intinya menyatakan kewajiban bagi seorang penguasa untuk berbuat baik terhadap rakyatnya, merupakan sebuah rekayasa kekhalifahan. Kiranya relevan pandangan ini dikaitkan dengan pandangan Haykal yang mengatakan bahwa doktrin *ẓillullāh* merupakan kelanjutan dalam tradisi Mesir kuno, Persia dan Assiria

---

[221]G.E. von Grunebaum, *Classical Islam* (Chicago: Aldine Publishing Co., 1970), 80.

[222]Abdul Ḥalim Ibn Taymīyah. *al-Siyāsah al-Shar'īyah fī Iṣlāḥ al-Rā'ī wa-al-Rā'īyah* (Kairo: Dār al- Kitāb al-'Arabī, 1969), 223.

yang menempatkan kekuasaan mutlak raja dan tidak bisa diganggugugat oleh rakyat, sebab Abū Bakr sendiri tidak mengaku dirinya sebagai wakil Allah, tetapi wakil Nabi.[223] Sebagaimana juga ditegaskan oleh Watt bahwa keseluruhan eksistensi dan fungsi tersebut membutuhkan konsep kekhalifahan sebagai sesuatu yang sakral, bahwa khalifah adalah wakil Tuhan dalam mana rakyat tidak memiliki hak untuk melakukan kontrol, kecuali kewajiban taat pada khalifah secara mutlak.[224]

Sejatinya, paradigma kekhalifahan yang menafikan eksistensi oposisi tidak saja bertentangan dengan sejarah kekhalifahan, tetapi juga bertentangan dengan normatif sebagaimana telah dinyatakan dalam Surat al-Nisā'(4) ayat 58, dan Sunnah Nabi dalam memimpin pemerintahan Madinah. Penerimaan konflik dan konsensus dibawah kepemimpinan Nabi merupakan capaian politik yang luar biasa yang belum pernah dicapai oleh peradaban manapun sebelumnya. Konstitusi dimaksud mengandung konsensus politik sebagaimana dipahami oleh teori politik modern. Adalah konsensus yang menghargai hak individu dan hak komunal dalam sistem konstitusi Negara Madinah, yaitu hak berpartisipasi secara bebas dan menghargai persamaan untuk memperoleh perlindungan hukum dari negara, serta berisi mekanisme untuk memecahkan perbedaan, ketidaksetujuan (*disagreement*) dan tindakan oposisional rakyat pada pemerintah.

---

[223]Muhammad Husayn Haykal, *al-Ṣiddīq Abū Bakr,* diterjemahkan oleh 'Alī Awdah (Jakarta: Litera Antarnusa, 1995), 322-323.

[224]Montgomery Watt, *Islamic Political Thought* (Edinburg University Press, 1968), 101.

Penafian oposisi dalam sistem kekhalifahan semakin memperoleh dasar pijaknnya ketika konstalasi politik kekhalifahan ‘Abbāsīyah pada abad ke 9 mengalami tantangan dan tekanan politik baik dari kalangan militer di tingkat pusat, maupun tuntutan desentralisasi di tingkat daerah. Perkembangan politik tersebut menjadikan khalifah ‘Abbāsīyah tidak cukup mampu membuat mereka tunduk pada Baghdad. Pada pertengahan abad ke 4H/10M, khalifah ‘Abbāsīyah yang berpusat di Baghdad tidak lagi memiliki kemampuan mengontrol kuasa kekhalifahannya yang sangat luas. Kemunculan Saljuk dan Buaihi sebagai penguasa eksekutif dan militer dalam sistem kekkalifahan ‘Abbāsīyah di mana khalifah hanya sebagai simbol Negara menjadi saksi kemerosotan kuasa khalifah. Kemerosotan militer dan politik yang dialami pemerintahan ‘Abbāsīyah, dan atas aliansi kepentingan kuasa khalifah dan ulama secara timbal balik ikut membentuk konsruksi penafian eksistensial oposisi.

Namun perlu dipahami, bahwa berangkat dari tuntutan obyektif politik kekhalifahan tersebut, doktrin taat yang berimplikasi pada munculnya larangan oposisi pada khalifah menjadi sangat strategis sebagai instrumen menjaga keutuhan Negara, karena tidak saja tindakan oposisi dikhawatirkan melahirkan perpecahan umat, tetapi juga sebagai rekayasa menjaga kepentingan politik khalifah.[225] Rekayasa kekhalifahan yang tidak memberikan ruang pada oposisi menyiratkan makna

[225]Watt, *Islamic Political Thought,* 99.

elitisme dari teori politik Islam klasik, yaitu pandangan pragmatik teori politik yang berorientasi pada kepentingan elite penguasa semata yang menempatkan kuasa pemerintah sebagai zona eksklusif yang tidak boleh disentuh oleh kuasa rakyat.

Jadi, jelaslah bahwa dalam kuasa kekhalifahan tidak ada ruang bagi oposisi untuk melakukan koreksi pada pemerintah karena sikap oposisional rakyat dianggap bertentangan dengan ketaatan mutlak pada khalifah sebagai wakil Tuhan di muka Bumi. Dalam konteks pembangunan budaya politik, rekayasa kekhalifahan tersebut mendorong lahirnya teori politik Islam politik Sunnī dan Shī‘ah yang bercorak pragmatis dan elitis, sementara itu teori politik spekulatif dari aras filsafat tidak berkembang, bahkan rekayasa tersebut menenggelamkan orientasi politik Khawārij yang bercorak populis dan keadilan.

3. Perspektif Fikih Siasah dan Sosiologi

Keseluruhan implikasi yang memandang negatif oposisi terabadikan dalam doktrin *fiqh al-siyāsah.* Namun perlu di cacat bahwa *fiqh al-siyāsah* tidak muncul pada zaman Umayyah karena fokus pemerintahannya lebih memberikan perhatian pada perluasan wilayah, walau ketika itu sebenarnya gerakan oposisi telah muncul, di antaranya Khawārij dan Shī‘ah. Namun oleh karena pengetahuan (*knowledge*) belum dianggap sebagai kuasa (*power*) oleh khalifah, maka *fiqh al-siyāsah* belum muncul sebagai diskursus kekhalifahan. Diskursus *fiqh al-siyāsah* baru muncul pada zaman ‘Abbāsīyah, yaitu tepatnya pada zaman kekhalifahan

Mu‘taṣim yang ditandai dengan karya *fiqh al-siyāsah* pertama, yaitu Ibn Abī Rabī‘ dengan karyanya yang berjudul *Suluk al-Mālik fī Tadbīr al-Mamālik.*[226]

Terlepas dari kecenderungan reduktif *fiqh al-siyāsah* dalam pengembangan pemikiran politik Islam tidak berarti peradaban politik Islam tidak mengalami kreativitas dan pertumbuhan. Tetapi, perlu diartikan bahwa kreativitas politik Islam lebih berkembang dalam level praktek daripada teori. Dengan kata lain, politik Islam, lebih spesifik soal oposisi, banyak dikonstruk oleh rekayasa kekhalifahan daripada rekayasa keulamaan. Kecanggihan praktek politik Khawārij yang mengusung kesetaraan politik antara pemerintah dan rakyat atau non-pesakralan khalifah, serta politik keadilan sosial menunjukkan bukti untuk itu. Dalam prakteknya, politik keadilan sosial dan non-pensakralan khalifah yang diusung Khawārij tidak berkembang karena harus berhadapan dengan tembok besar kepentingan elite kekhalifahan.

Khawārij yang merefleksikan tradisi masyarakat Arab kelas bawah yang disebut Baduwi tidak saja tidak mengenal konsep kekhalifahan, tetapi juga meragukan eksistensialnya, dan tidak mensakralkan sebagaimana banyak diabadikan dalam *fiqh al-siyāsah* yang menganggap pengangkatan khalifah sebagai masalah *shar‘ī*. Pasalnya, Khawārij memandang bahwa pengangkatan seorang khalifah merupakan keputusan kemaslahatan manusia yang dibangun berdasarkan pertimbangan

---

[226]Ibn Abī Rabī‘, *Sulūk al-Mālik fī Tadbīr al-Mamālik* (Kairo: Dār al-Shaab, 1970).

akal, dan bersifat instrumental karena pemerintahan tidak tergantung pada keberadaan khalifah. Lebih dari itu, Khawārij berbeda dengan Sunnī dan Shī‘ah yaitu tidak menganggap khalifah sebagai orang yang sempurna, tetapi adalah manusia biasa yang tidak luput dari dosa. Oleh karena itu, mekanisme oposisi patut digunakan sebagai mekanisme kontrol pada pemerintah dalam menjalankan tugas kepemerintahannya. Seorang khalifah boleh dimakzulkan, bahkan boleh dibunuh kalau tidak bisa menjalankan tugasnya sesuai dengan keyakinan politik Khawārij.[227]

Berangkat dari prinsip non-pensakralan terhadap konsep kekhalifahan, Khawārij menolak hak istimewa orang atau kelompok tertentu untuk menduduki jabatan khalifah. Jabatan tersebut bukanlah monopoli mutlak suku Quraysh sebagaimana klaim kaum Quraysh yang kemudian banyak dianut oleh kalangan Sunnī, juga bukan hak khusus ‘Alī dan keluarganya sebagaimana klaim kaum Shī‘ah. Menurut Khawārij siapa saja berhak menduduki jabatan khalifah, termasuk orang non-Arab Quraysh asalkan dilakukan dengan musyawarah sebagaimana tradisi Arab pra-Islam. Mereka berpendapat bahwa kekhalifahan bukanlah kewajiban yang berdasarkan *shar‘ī* sebagaimana pandangan Sunnī seperti al-Māwardī dan al-Ghazālī,[228] dan Shī‘ah. Jadi, secara sosiologis, Khawārij ingin mengembalikan tradisi musyawarah

[227]Muḥammad Abū Zahrah, *Tārīkh al-Mazāhib al-Islāmīyah* (Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arab, 1971), 61.

[228]Abū Ḥāmīd Muḥammad ibn Muḥammad ibn Muḥammad al-Ghazālī, *Al-Iqtiṣād fī al-I‘tiqād* (Jeddah: Dār al-Minhāj, 1429H/2008), 290-3.

sebagai tradisi suku Arab yang telah menjadi Sunnah Nabi dan sahabat. Pada era pemerintahan Madinah tidak dikenal pewarisan suksesi dalam memimpin negara, tetapi diserahkan kepada kaum Muslimin untuk memilih khalifah, Namun, pada era setelah Khulafā'al-Rāshidūn, pengangkatan khalifah tidak lagi berdasarkan musyawarah *Majlīs Shurá*, tetapi melalui penunjukan "putra mahkota" yang seringkali melahirkan kekerasan politik dan korban kemanusian.[229]

Bagi Khawārij, prinsip komunal berada di atas kepentingan individual sebagaimana tercermin dalam konsep *takfīr* dan eksklusi bagi anggotanya yang dianggap keluar dari komunitasnya. Sebagaimana dipahami pula oleh Watt bahwa individual mengalami tekanan dari solidaritas masyarakat.[230] Dalam kacamata *fiqh al-siyāsah*, solidaritas diwujudkan dalam konsep ijma atau konsensus, baik terbatas dalam kalangan ulama, maupun seluruh ummat Islam.[231] Namun demikian, kehadiran konsensus cenderung mencerminkan cara pandang strukturalis sehingga kurang memperhatikan hak-hak individual. Dalam hubungan ini, hak individual tengelam dalam konsep solidaritas sehingga oposisi sebagai hak individual ditekan sedemikian rupa ke

---

[229]Aḥmad Shalabī, *Sejarah dan Kebudayaan Islam* (Jakarta: Al-Husna Zikra, 1997), 49-50

[230]Pandangan ini membentuk sikap ambigu Murji'ah, yaitu di satu sisi mengakui kekhalifahan Umayyah, namun di sisi yang lain juga melakukan kritik pada pemerintah Umayyah. Berbeda dengan Khawārij, oposisi Murji'ah tidak sampai pada level pemberontakan terhadap pemerintah *de facto*, Watt, *Islamic Political Thought,* 98.

[231]Lihat Philip K. Hitti, *History of The Arabs: From the Earliest Times to the Present* (New York: Macmillan, 2002), 496-502.

wilayah koptasi kekhalifahan. Pemikiran politik Khawārij tersebut merupakan cermin orsinil tradisi politik Arab yang menjunjung kebebasan dan kuasa rakyat dalam menentukan pemimpinnya. Namun demikian, tindakan oposisional Khawārij yang bercorak kontradiktoris tidak saja menjadi citra negatif oposisi, tetapi juga membuat kebanyakan ulama *fiqh al-siyāsah* menolak eksitensial oposisi dalam sistem kekhalifahan.

Reduksi peran oposisi dalam sistem kekhalifahan semakin memperoleh dasar pijaknnya ketika konstalasi politik kekhalifahan ‘Abbāsīyah pada abad ke 9 mengalami tantangan dan tekanan politik baik dari kalangan militer di tingkat pusat, maupun tuntutan desentralisasi dan nasionalisme (*shu‘ūbīyah*) di tingkat daerah.[232] Perkembangan politik tersebut menjadikan Khalifah ‘Abbāsīyah tidak cukup mampu membuat mereka tunduk pada khalifah.[233] Dengan kata lain, sejak abad ke 9 sistem pemerintahan ‘Abbāsīyah lebih bercorak desentralisasi karena ‘Abbāsīyah tidak mampu menandingi munculnya fenomena nasionalisme dan pemimpin militer di daerah. Maka doktrin taat atau larangan

---

[232]Kekhalifahan ‘Abbāsīyah mulai pecah sejak awal abad ke 9 sebagaimana ditunjukkan ketidakmampuannya mengontrol kebangkitan Umayyah di Spanyol, munculnya pemerintahan Shī‘ah dan aliran Khawārij di berbagai daerah. Tetapi yang menarik, bahwa mereka semuanya membutuhkan pengakuan atau pengangkatan dari Khalifah ‘Abbāsīyah Baghdad. Bahkan hingga pasca-Baghdad, kekhalifahan Islam memerlukan geneologisasi ‘Abbāsīyah Baghdad, Hitti, *History of The Arabs,* 510.

[233]Hingga pada tahun 1517 setelah Uthmani menaklukan Kairo juga masih memerlukan legitimasi ‘Abbāsīyah, yaitu dengan cara memindahkan Mutawakkil III ke Istanbul, kemudian dikembalikan ke Kairo hingga meninggal 1543. Dengan instalasi inilah ‘Uthmānī mengklaim telah menerima transfer kekuasaan dari ‘Abbāsīyah dan mengklaim penerus ‘Abbāsīyah melalui Mutawakil III, lihat Watt, *Islamic Political Thought,* 101-102

oposisi yang difatwakan oleh ulama adalah dalam rangka memenuhi kebutuhan politik dimaksud, karena *siyāsah* oposisi tidak saja dikhawatirkan melahirkan perpecahan umat, tetapi juga menjadi sandera kepentingan politik khalifah sehingga fungsi oposisi sebagai instrumen perjuangan rakyat dalam mengoreksi jalannya kekkhalifahan tidak berkembang, bahkan terhegemoni oleh kuasa kekhalifahan yang bersembunyi dibalik doktrin ketaatan pada khalifah.[234] Terinspirasi dari al-Qur'an Surat al-Nisā' ayat 80, doktrin ketaatan mutlak pada khalifah dibangun dalam paradigma pemikiran *silogisme,* bahwa kedudukan khalifah disejajarkan dengan Nabi dan Tuhan sebagaimana terlihat dalam pernyataan mentaati penguasa sama dengan mentaati Nabi atau Tuhan, memberontak pada penguasa berarti memberontak pada Nabi atau Tuhan. Karena itu, kemutlakan taat pada penguasa sampai pada pernyataan, bahwa tidak peduli siapa khalifahnya, dan tidak peduli adil atau tidak adil, bahkan siapa yang tidak mentaatinya dianggap bukan pengikut Nabi. Implikasinya bagi eksistensi oposisi adalah bahwa seorang khalifah bebas dari koreksi rakyat, sebab ia hanya bertanggungjawab pada Tuhan, tidak pada umatnya, akibatnya, rakyat tidak boleh melakukan oposisi.

Hegemoni sistem kekhalifahan yang mengutamakan ketaatan rakyat pada khalifah menunjukkan *pragmatic approach* dari *fiqh al-siyāsah* dalam pengembangan sistem politik kekhalifahan. Doktrin ketaatan mutlak pada khalifah pada

---

[234]Watt, *Islamic Political Thought,* 99.

hakekatnya merupakan konstruk sosial yang dialami oleh kekhalifahan sebagai kebutuhan menjaga keutuhan negara. Namun demikian, diskursus atau fatwa ulama yang menafikan eksistensi oposisi menjadi masalah ketika dipahami sebagai sistem nilai yang dilepaskan begitu saja dari konstruk sosialnya. Dalam pengertian bahwa penafian akan eksistensi hak rakyat untuk melakukan koreksi terhadap pemerintah banyak dikonstruk oleh kebutuhan politik untuk menjaga keutuhan dan kesatuan kekhalifahan. Dalam upaya menciptakan persatuan dan kesatuan tersebut tidak saja membutuhkan kekuatan militer yang memadai, tetapi juga paham keagamaan yang berorientasi pada kepentingan elit.

Pendekatan pragmatik yang dipilih oleh ulama dalam mengembangkan teori politik Islam mengakibatkan teori kekhalifahan menafikan oposisi. Di antaranya adalah al-Māwardī dalam karyanya yang berjudul *al-Aḥkām al-Ṣulṭānīyah* ketika membahas tentang oposisi merujuk pada kebutuhan politik 'Abbāsīyah dengan mengambil peristiwa Khawārij yang melakukan perlawanan pada Khalifah 'Alī. Peristiwa ini menjadi sumber inspirasi bagi al-Māwardī untuk memberi label kaum oposisi sebagai *bughāh* dan boleh dibunuh bila tidak mau diajak berdamai.[235] Ini juga berlaku bagi al-Ghazālī yang mendasarkan karya *siyāsah*-nya pada pragmatisme politik 'Abbāsīyah di bawah

[235]Studi lebih jauh mengenai *bughāt*, lihat Abū al-Ḥasan 'Alī ibn Muḥammad ibn Ḥabīb al-Baṣrā al-Baghdādī al-Māwardī, *al-Aḥkām al-Ṣulṭānīyah fī al-Wilāyat al-Dīnīyah* (Beirut: Dār al-Fikr, 1970), pada bab III bagian II tentang "*Fī Qitāl ahl al-Baghy.*

Saljuk,[236] dan Ibn Taymīyah pada relalitas sejarah Islam di bawah Mongol,[237] tidak terkecuali juga karya Ibn Khaldūn yang mengambil lokus kajian ‘Abbāsīyah dan Andalūsīyah dengan menteorikan bahwa oposisi tidak direkomendasikan, kecuali memiliki solidaritas yang kuat. Sebelum itu didoktrinkan pula oleh al-Ash‘arī (d. 935) yang memberikan penekanan pada pentingnya menghindari konflik dalam agama, dan taat pada penguasa, karena itu tidak boleh melakukan oposisi dengan kekerasan (*sword*).[238]

Sebenarnya jauh sebelum munculnya *pragmatic approach,* telah muncul *speculative approach* dalam membangun sistem kekhalifahan sebagaimana tercermin dalam karya al-Farābī (d.950), *al-Madīnah al-Faḍīlah.* Pandangannya tentang politik mencerminkan pengaruh tradisi Yunani, bahwa politik merupakan bagian dari filsafat. Namun, pemikiran politik Islam dari filosuf Islam kalah pengaruh dari teori politik dari ulama *fiqh.*[239] Pendekatan pragmatik tersebut melahirkan sistem kepemerintahan ‘Abbāsīyah yang kompromistik, yaitu pemerintahan yang membagi kekuasaan pada tiga pilar utama: khalifah, sultan dan ulama. Khalifah sebagai simbol pemersatu

---

[236]Al-Ghazālī, *al-Iqtisād fī al-I’tiqād,* pada bab tentang “*Imāmah*”, 290-3009.

[237]Lihat Ibn Taymīyah, *al-Siyāsah al-Shar‘īyah fī Iṣlāḥ al-Rā‘ī wa-al-Ra‘īyah* (Kairo: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1951), pada bagian “*mushāwarah*”, dan “*imāmah.*

[238]Lihat Ibn ‘Abd al-Raḥmān Ibn Khaldūn, *Muqaddimat Ibn Khaldūn* (Lebanon: Dār al-Kutub al-‘Ilmīyah, 2006), pada bagian bab III tentang “*al-Dawlah al-Āmmah wa-al-Mulūk wa-al-Khilāfah*”.

[239]Albert Hourani, *A History of The Arab Peoples* (New York: Warner Books, 1992), 64.

negara, sultan sebagai pemegang otoritas politik, dan ulama sebagai pemegang otoritas keagamaan. Keseluruhan eksistensi dan fungsi tersebut membutuhkan konsep kekhalifahan sebagai sesuatu yang sakral, bahwa khalifah adalah wakil Tuhan dalam mana rakyat tidak memiliki hak untuk melakukan kontrol, kecuali kewajiban taat pada khalifah secara mutlak.[240] Pola hubungan pemerintah dan rakyat yang lebih berorientasi pada elit sebagaimana diabadikan dalam *fiqh al-siyāsah* menjadi doktrin politik Sunnī yang tidak memberikan ruang bagi oposisi, dan bahkan para pihak yang melakukan oposisi dianggap melakukan tindakan *bughāh*. Sampai di sini, penulis sependapat dengan Watt yang menegaskan, bahwa teori politik Sunnī ini adalah bukan sebuah *blue-print* masa depan, tetapi lebih merupakan sebuah bentuk refleksi sejarah kepentingan kuasa elit kekhalifahan yang telah diratifikasi oleh ijmā'.[241]

Sesuai dengan kebutuhan politik tersebut, al-Māwardī merumuskan kuasa khalifah sebagai simbol supremasi *sharī'ah* dan sebagai bentuk pemerintahan yang menjaga ketentuan *sharī'ah*. Namun, di sisi yang lain, al-Māwardī menempatkan ulama sebagai lembaga independen yang memiliki fungsi pengembang *sharī'ah*. Menurut Hamilton Gibb nampaknya al-Māwardī mencoba mengusahakan *the path of compromise*,[242]

---

[240]Watt, *Islamic Political Thought,* 101.

[241]Watt, *Islamic Political Thought,* 102

[242]Karya al-Māwardī (d.1058) yang berjudul *al-Aḥkām al-Ṣulṭānīyah* dianggap sebagai pedoman standar dari pemikiran politik Islam dari era kekhalifahan 'Abbāsīyah. Menurut catatan Hamilton Gibb yang dikutip Watt,

bahwa militer dalam menjalankan pemerinthannya harus berkonsultasi pada ulama selaku penjaga *sharī'ah*. Namun, formula ini gagal untuk menciptakan teori khalifah yang kredibel, karena kekuasaan yang diperoleh melalui jalan kekerasan dianggap *legitimate*. Sebagaimana digambarkan oleh al-Māwardī bahwa oposisi melahirkan dua kemungkinan, yaitu berhasil atau gagal. Apabila kelompok oposisi dengan kekerasan berhasil, maka keberadannya dianggap *legitimate*. Untuk itu, mereka berhak memperoleh *bai'at* dari masyarakat.[243] Karena itu disangsikan kalau al-Māwardī bermaksud membangun teori politik yang melahirkan pemerintahan yang *legitimate*. Memanglah demikian adanya, bahwa khalifah berada pada posisi pragmatik, di satu sisi untuk mempertahankan kewibawannya dihadapan tekanan militer, dan di sisi yang lain untuk memelihara dukungan ulama dan pengikutnya sebagai penjaga terwujudnya masyarakat berdasarkan *sharī'ah*.

Deskripsi tersebut menunjukkan beberapa hal, bahwa inti dari teori politik Sunnī yang distandarkan oleh al-Māwardī adalah dalam rangka untuk memperkuat kedudukan khalifah melalui doktrin ketaatan mutlak, bukan untuk membangun teori yang *legitimate* dan kredibel dalam membangun masa depan perpolitikan Islam. Implikasi dari orientasi elitis tersebut

---

bahwa buku tersebut ditulis atas permintaan Khalifah 'Abbāsīyah sesuai dengan perkembangan politik saat itu, yaitu dalam rangka memenuhi kebutuhan untuk mempertahankan posisi Khalifah 'Abbāsīyah dalam menghadapi Buwayhīyah, Watt, *Islamic Political Thought,* 102.

[243]Watt, *Islamic Political Thought,* 102.

menjadikan konsep oposisi tidak berkembang dalam pemikiran *fiqh al-siyāsah*. Dengan kata lain, konsep hak *freedom* di mana hak oposisi berada tidak memiliki tempat dalam pemikiran politik Islam.[244] Pada hal, di dalam Islam dikenal kata *hurrīyah* (kebebasan), tetapi konsep kebebasan teori politik Islam tidak dianggap penting, karena kebebasan dalam pandangan teologis bahwa manusia adalah hamba Allah dituntut taat pada perintah-Nya, bersikap sabar dari perlakuan yang menyakitkan (*ill-threatment*). Ajaran tersebut tercermin dalam pendapat ulama *fiqh al-siyāsah*, bahwa pemerintahan yang zalim beberapa saat lebih baik daripada tidak ada pemerintahan, dan revolusi (penggulingan pemerintahan yang sah) secara umum merupakan tindakan yang jelek.[245]

Dari keseluruhan deskripsi tersebut dapat dipahami beberapa hal. Pertama, bahwa inti dari teori politik Sunnī bersifat elitis. Orientasi pemikirannya adalah untuk memperkuat kedudukan khalifah, bukan untuk membangun teori kekhalifahan yang legitimate dan kredibel bagi masa depan perpolitikan Islam. Hal serupa dikemukan oleh Harun Nasution bahwa teori politik Sunnī abad klasik lebih merupakan "legitimasi terhadap kekuasaan".[246] Orientasi elitis ini menjadikan konsep oposisi dalam pemikiran *fiqh al-siyāsah* tidak berkembang, kendati Islam memiliki

---

[244]Watt, *Islamic Political Thought,* 96.

[245] Watt, *Islamic Political Thought,* 97.

[246]Pendapat Harun Nasution disampaikan dalam kuliah pada 9 Desember 1993 di Pasca Sarjana IAIN Jakarta, lihat Muhammad Iqbal, *Fikih Siyasah: Kontekstualisasi Doktrin Politik Islam* (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2001), 22.

sejumlah sistem nilai oposisi seperti hak kebebasan, *ikhtilāf,* dan amar makruf nahi mungkar. Sampai di sini, penulis sependapat dengan Moungometri Watt yang menegaskan, bahwa teori politik Sunnī ini tidak dimaksudkan untuk membangun sebuah *blue-print* masa depan, tetapi lebih merupakan sebuah bentuk refleksi sejarah kepentingan kuasa elite kekhalifahan yang diratifikasi dalam pandangan ulama *fiqh al-siyāsah.*[247]

Kedua, bahwa doktrin ketaatan mutlak pada khalifah yang berujung pada penafian eksistensi oposisi hakekatnya merupakan konstruk sosial dan kebutuhan zamannya. Begitu uniknya, doktrin tersebut terabadikan dalam paradigm pemikiran silogisme, bahwa kedudukan khalifah disejajarkan dengan Nabi dan Tuhan sebagaimana terlihat dalam pernyataan mentaati penguasa sama dengan mentaati Nabi atau Tuhan, memberontak pada penguasa berarti memberontak pada Nabi atau Tuhan. Karena itu, kemutlakan taat mengandung pemahaman tidak peduli siapa khalifahnya, dan tidak peduli adil atau tidak adil, bahkan siapa yang tidak mentaatinya dianggap bukan pengikut Nabi. Cara berfikir ini berujung pada doktrin religio-politik bahwa seorang khalifah bebas dari koreksi rakyat, sebab ia hanya bertanggungjawab pada Tuhan sehingga rakyat tidak boleh melakukan oposisi pada pemerintah.

Problematika diskursus oposisi dalam *fiqh al-siyāsah* terjadi pula dalam sosiologi, bahwa semula oposisi dipandang sebagai

---

[247]Watt, *Islamic Political Thought,* 96-102.

patologi sosial sebagaima dianut oleh aliran sosiologi strukturalisme fungsional, namun kemudian direvisi oleh aliran strukturalisme konflik bahwa oposisi adalah sisi lain yang tidak bisa dipisahkan dari interaksi sosial sebagaimana akan dijelaskan pada pembahasan berikut ini.

Dalam sosiologi dikenal tiga mazhab besar dalam membaca realitas sosial, yaitu mazhab strukturalis, humanis, dan kontruksionis.[248] Perbedaan mazhab tersebut lahir karena perbedaan asumsi dalam melihat hakekat individu atau agen dan masyarakat atau struktur sebagai realitas sosial. Kaum strukturalis berkeyakinan bahwa struktur merupakan kekuatan yang memiliki fungsi dominan dalam membentuk realitas sosial, sedangkan agen adalah makhluk artifisial yang dibentuk dan ditentukan oleh masyarakat yang keberadaannya disebut *determined creature*.[249] Manusia dipahami sebagai agen yang dibentuk oleh masyarakat sehingga keberlangsungan hidupnya tergantung pada keteraturan masyarakat sebagaimana keteraturan alam. Dengan demikian, orang dipandang lebih merupakan produk dari aturan sosial, ketimbang sebagai makhluk yang mampu

---

[248]Mazhab strukturalis atau disebut fungsionalis, naturalistis, atau positivis dipelopori oleh Talcott Parson, Robert Merton, Levis A. Coser, Ralf Dahrendorf, dan Gerhard Lenski. Mazhab humanistis yang disebut juga interaksionis atau interpretatif dipelopori oleh Herbert Blumer, Harold Garfinkel. Konstruksionis sebagai mazhab tengah dipelopori oleh Peter Berger dan C. Wright Mills.

[249]Aguste Compte adalah peletak dasar aliran fungsionalis dan dilanjutkan oleh Emile Durkheim. Fungsionalisme Durkheim kemudian dikembangkan oleh dua muridnya ahli antropologi abad 20, yaitu Bronislaw Malinowski dan Radcliffe-Brown.

membentuk dan merencanakan dunia sosialnya sendiri. Sebaliknya kaum humanis lebih melihat individu sebagai kekuatan dominan dalam membangun realitas sosial. Perbedaan asumsi kaum strukturalis dan humanis tersebut melahirkan teori konvergensi aliran sosiologis yang disebut konstruksionis. Mereka mengakui bahwa baik masyarakat maupun individu memiliki fungsi yang sama dalam membangun realitas sosial. Perspektif tersebut di atas memiliki implikasi yang berbeda ketika digunakan untuk melihat eksistensi oposisi sebagai realitas sosial.

Perspektif strukturalis hingga generasi Merton memiliki kecenderungan tidak memberikan ruang bagi oposisi dalam interaksi sosial, bahkan menyebutnya sebagai patologi sosial, karena lebih mengutamakan keteraturan, kesatuan, stabilitas, dan harmoni sistem sosial sehingga aliran ini disebut struktutalisme konservatif.[250] Berbeda dengan kaum strukturalis, penganut aliran intraksionis cenderung menerima kekhadiran oposisi sebagai bagian tidak terpisahkan dari realitas sosial. Namun perlu dicatat bahwa tidak semua kaum strukturalis menolak oposisi, karena sejak generasi Merton, konservatisme mazhab ini digugat karena menolak eksistensi oposisi dalam bangunan sisitem sosial.

---

[250]Robert K. Merton adalah murid Parson di Havard. Karya awal Merton tentang "Korelasi Protestanisme dengan Perkembangan Ilmu" sangat dipengaruhi oleh Weber tentang "Korelasi Etika Protestan dan Perkembangan Kapitalisme". Dengan meneliti "British Royal Society", Merton menunjukkan, bahwa beberapa elemen etika protestan terkandung di dalam dunia keilmuan dan sangat membekas pada sikap-sikap ilmiawan terhadap pekerjaan mereka", Robert K. Merton,"Puritanism, Pietism, and Science", *Sociological Review* 28 (Januari, 1956): 1-30.

Pandangan konservatif dari kaum srukturalis ini mendapat banyak kritik tajam dari kaumnya sendiri, karena individu tidak dihitung sebagai kekuatan sosial yang ikut mempengaruhi jalannya peradaban.

Berdasarkan gugatan tersebut, sikap sosiologis dalam melihat eksistensi oposisi dapat dikatagori ke dalam dua kelompok sikap, yaitu kelompok kontra dan kelompok pro-eksistensi. Dari sini, dapat dikatakan bahwa hampir seluruh aliran sosiologi menerima kehadiran oposisi sebagai bentuk interaksi sosial, kecuali kaum srukturalis konservatif. Di antara kaum strukturalis yang pro-eksistensi oposisi adalah Levis A Coser, Ralf Dahrendorf, dan Gerhard E. Lenski. Coser memiliki komitmen untuk menyatukan perspektif fungsionalisme struktural dengan teori konflik yang saling bertentangan. Atas dasar pandangan bahwa susunan struktural merupakan hasil persetujuan dan konsensus, suatu proses yang ditonjolkan oleh kaum fungsional struktural, tetapi juga merupakan hasil dari konflik sosial. Akan tetapi, sebagian besar sosiolog strukturalis mengacuhkan analisa konflik sosial karena secara implisit melihatnya sebagai destruktif atau patologis.[251] Cara pandang Coser ini dipengaruhi oleh sosiolog German, George Simnel dengan teorinya bahwa sosiologi bekerja untuk mengembangkan bentuk sosiologis dengan mengambil analog dengan geometri. Geometri mempelajari bentuk-bentuk fisik seperti segitiga, segi empat dan lingkaran

---

[251]Levis A. Coser, *The Function of Social Conflict* (New York: The Free Press, 1956),41-85.

sementra sosiologi mempelajari bentuk interaksi sosial ke dalam bentuk konflik dan konsesnus. Coser mengembangkan teori Simnel tersebut dengan mengembangkan konflik sebagai faktor positif bila memperkuat struktur sosial, dan sebagai faktor negatif bila memperlemah struktur sosial.[252] Coser sampai pada pemikiran bahwa oposisi memiliki kecenderungan ganda, yaitu bisa distruktif (*destructive*) dan bisa konstruktif bagi pertumbuhan masyarakat. Oposisi akan menjadi distruktif dalam pengertian membahayakan eksistensi kelompok dan melahirkan disintegrasi sosial apabila menyerang nilai inti dari kelompok. Namun sebaliknya, oposisi bisa menjadi kekuatan positif apabila dapat meredakan ketegangan yang terjadi dalam kelompok dengan memantapkan keutuhan dan keseimbangan.[253] Dengan kata lain, oposisi sebagai mekanisme konflik dapat dipakai untuk menyalurkan luapan ketidaksetujuan atau perbedaan pendapat tanpa menghancurkan struktur sehingga energi agresif terakumulasi secara positif.[254]

Ini menunjukkan bahwa Coser mencoba mensintesekan teori konflik ke dalam paham fungsionalisme struktural sehingga kemudian lahir teori fungsionalisme konflik. Dalam hubungan ini, Turner menilai Coser bisa disebut sebagai penyumbang teori

---

[252]Levis A. Coser, "Structure and Conflict." dalam *Approaches to the Study of Social Structure*, ed. Peter M. Blau (New York: The Free Press, 1975), 210-219.

[253]Coser, *The Function of Social Conflict*, 72-85.

[254]Coser, *The Function of Social Conflict,* 41 dan 57.

konflik.[255] Sumbangan Coser dalam mazhab fungsionalisme structural adalah deskripsi mengenai bagaimana struktur sosial itu dapat merupakan produk konflik dan bagaimana mereka dipertahankan oleh konflik. Namun demikian, Coser menolak naturalisme ekstrim, yaitu determinisme ekstrim pada setiap tindakan manusia. Karena itu, tuduhan fungsionalisme a-historis tidak bisa dikenakan pada Coser, karena dia menggunakan data sejarah untuk mendukung teorinya, bahkan atas dasar ini Coser bukanlah dikatagori sebagai kaum strukturalis, tetapi lebih pantas digolongkan sebagai penganut aliran humanis. Namun demikian, dia menolak pada penekanan subyektif yang esktrim dalam usaha-usaha teoritis, seperti yang diketengahkan dalam *ethnomethodology*.[256] Terlepas dari penilain tersebut, Coser dapat dipandang memiliki kontribusi besar terhadap pengembangan teori strukturalis kearah yang lebih menghargai eksistensi oposisi sebagai pernyataan hak konstitusional manusia yang diwujudkan dalam formula menyatukan perspektif fungsionalisme struktural dan teori konflik yang saling bertentangan. Menurutnya bahwa susunan struktural tidak saja merupakan hasil persetujuan dan konsensus, suatu proses yang ditonjolkan oleh kaum fungsional struktural, tetapi juga merupakan hasil dari konflik sosial.[257] Jadi pandangan Levis A. Coser ini sejalan dengan landasan moral

---

[255]Lebih jauh dapat dilihat dalam Johnathan H. Turner, *The Structure of Sociological Theory* (Homewood: The Dorsey Press, Inc., 1974), 698.

[256]Lihat Harold Garfinkel, *Studies in Ethnometodology* (Englewood Cliff, N.J.: Prentice-Hall, Inc. ,1967).

[257]Coser, *The Function of Social Conflict*, 9.

oposisi dalam Islam sebagaimana telah dijelaskan dimuka bahwa setiap *ikhtilāf* dan konflik harus berujung pada konsensus.

Tokoh strukturalis lainnya yang pro-eksistensi oposisi adalah Ralf Dahrendorf. Seperti halnya Levis A. Coser, Dahrendorf memiliki asumsi yang sama tentang hakekat manusia. Keduanya menolak pandangan ilmu sosial yang melihat individu sebagai makhluk abstrak yang artifisial. Melihat struktur sosial masyarakat tanpa memperhatikan aspek individu tidak cukup memadai untuk menggambarkan realitas sosial. Dahrendorf menegaskan bahwa peranan individu merupakan konsep kunci dalam memahami manusia sosiologis. Pandangan Dahrendorf tentang eksistensi oposisi berawal dari kritiknya terhadap perlunya melihat kembali teori Marxis tentang lahirnya gerakan oposisi sebagai respon terhadap hegemoni kapitalisme ekonomi, dan marginalisasi kaum buruh.

Teori Marxis pada zaman sekarang tidak kuat, karena terjadinya dekomposisi modal di mana kekuasaan monopoli tidak lagi hanya ada ditangan pemilik modal, dan dekomposisi tenaga kerja sehingga pusat kuasa sudah bergeser ke tangan pengendali managemen. Pasalnya, siapa saja boleh memiliki saham termasuk kaum buruh dan rakyat pada umumnya. Dengan demikian, konflik tidak lagi terjadi antara pemiliki modal dan buruh atau pertentangan kelas sebagaimana diyakini oleh kaum Marxis, tetapi konflik sudah bersifat plural melibatkan banyak lapisan

sosial,[258] termasuk di dalamnya konflik antara rakyat dan penguasa sebagaimana menjadi objek kajin ini. Berangkat dari kritik tersebut dalam kaitannya dengan eksistensi oposisi, Dahrendorf sampai pada pemikiran bahwa konflik dan oposisi tidak bisa ditiadakan, karena sifatnya tidak saja laten, tetapi juga manifes. Kendati demikian, kaum Marxian tetap berpandangan bahwa pergeseran laten pada level manifes disebabkan oleh kondisi ekonomi yang termarginalkan. Sebagaimana diteorikan oleh Dahrendorf, bahwa semakin tinggi status sosial ekonomi semakin rendah intensitas konflik, sebaliknya semakin rendah status sosial ekonomi semakin tinggi intensitas konflik.[259] Tindakan oposisi Khawārij dan Ḥanābilah terhadap kuasa kekhalifahan dalam zamannya masing-masing sebagaimana akan dijabarkan nanti dapat dijadikan pintu masuk untuk menguji teori tersebut.

Tidak berbeda dengan Levis A. Coser dan Ralf Dahrendorf, Gerhard E. Lenski walaupun sebagai penganut paham fungsionalisme mengakui juga keberadaan oposisi sebagaimana tercermin dalam teorinya tentang hubungan kuasa (*power*) dan hak istimewa (*privilege*) dalam strafikasi sosial (*social strafication*). Lenski berangkat dari asumsi dasar bahwa manusia merupakan makhluk yang sangat *self-centered* yang seluruhnya digerakkan oleh keinginan memuaskan keinginan serta kebutuhannya sendiri. Manusia kemudian diintegrasikan ke dalam dunia yang lain

---

[258]Ralf Dahrendorf, *Class and Class Conflict in Industrial Society* (Stanford: University Press(1959), 19-73.

[259]Dahrendorf, *Class and Class Conflict in Industrial Society,* 218.

sehingga terpaksa mengakui norma-norma kelompok dalam bentuk kepatuhan pada aturan-aturan semata-mata sebagai bentuk kesadaran akan kepentingan pribadi. Dengan kata lain, bahwa manusia jarang sekali memiliki kebebasan, terikat pada norma-norma struktur sosial. Walaupun demikian, Lenski menolak kemapanan pandangan strukturalis karena semua manusia dalam sistem sosial tidak ada yang sama posisi dan perannya. Status dan peran sosial dalam perubahan masyarakat ditentukan oleh basis teknologi. Dengan kata lain, bahwa basis teknologi adalah penyebab utama perubahan struktur sosial dalam sejarah manusia yang pada gilirannya melahirkan strafikasi sosial. Dari strafikasi sosial itulah lahir hak istimewa (*privilege*) dari struktur sosial tertentu. *Privilege* yang dimiliki strafikasi sosial tertentu mendorong tindakan oposisi apabila membahayakan kelangsungan hidup orang lain, atau bertentangan dengan kepentingan *self-centered*.[260]

Kaum interaksionis berpandangan bahwa struktur sosial dilihat sebagai produk interaksi bersama para anggota masyarakat, daripada sebagai suatu kenyataan yang melebur diri dalam masyarakat. Untuk itu, masyarakat manusia lebih dilihat sebagai interaksi-simbolis daripada sebagai struktur yang otonom, karena

[260]Studi tentang teori kuasa dan hak istimewa sebagai pendorong konflik dan oposisi lihat Gerhard E. Lenski, *Power and Privilege: A Theory of Social Strafication* (New York: The Free Press, 1966), 22, 30-32, 44, 61 dan 75-76; Gerhard E. Lenski, "Social Structure in Evolutionary Perspective." dalam *Approaches to the Study of Social Structure,* ed. Peter M. Blau (New York: The Free Press, 1975), 135-153; Kingsley Davis dan Willbert E. More, "Some Principles of Strafication." *American Sociological Review.* 10 (1945): 242-249.

sebagaimana dikatakan oleh Herbert Blumer, bahwa manusia bukan hanya sebagai organisme yang memberikan tanggapan, tetapi juga sebagai organisme yang bertindak berdasarkan pertimbangan.[261] Dengan demikian, dengan perspektif interaksionis berarti bahwa keberadaan oposisi sebagai tindakan sosial yang terjadi di dalam masyarakat adalah produk dari interpretasi terhadap unit-unit tindakan yang dibangun berdasarkan interaksi simbolis yang bisa dibaca melalui isyarat atau bahasa kebijakan pemerintah dalam mengelola berbagai kepentingan.

Bagi aliran konstruksionis, hakekat masyarakat dan kebebasan individu tidak bisa dipahami secara berhadap-hadapan yang saling menafikan sebagaimana dianut oleh mazhab strukturaslis dan interaksionis, karena "realitas terbentuk secara sosial", karena itu tidak mungkin menafikan salah satu dari keduanya, dan masyarakat tidak pernah sebagai sesuatu produk akhir, tetapi tetap sebagai masyarakat yang sedang terbentuk secara interpretatif terhadap setiap tindakan. Terapannya dalam melihat oposisi adalah bahwa oposisi tidak saja dipandang sebagai tindakan yang melawan keraturan atau harmoni sebagaimana dikumandangkan oleh kaum strukturalis, tetapi juga dipahami sebagai bentuk tindakan interpretasi terhadap lingkungan sosial yang dianggap anomi sebagaimana dianut oleh kaum interaksionis.

---

[261]Herbert Blumer, *Symbolic Interactionism: Perspective and Method* (New Jersey: Prentice-Hall, 1969), 14.

Paket 8

RELASI KUASA GOVERNMENTAL
DALAM MENGHADAPI KONFLIK POLITIK:
Model Kepemerintahan Khalifah Ali

Pendahuluan

Perkuliahan pada paket ini difokuskan pada perbincangan tentang model relasi kuasa govermetal yang pernah dilakukan oleh Khalifah Al dalam menghadapi kelompok yang menentang kebijakan dan eksistensi pemerintah yang berkuasa. Materi ini menjawab permasalahan secara sosiologis: apa dan bagaimana model relasi governmental mengalami proses konstruksi, sembari mencari relevansinya untuk diterapkan dalam relasi kuasa era kontemporer.

Strategi yang digunakan dalam mendiskusikan issu dengan metode *problem based learning* dan *inquiry studies.* Metode ini sangat menantang, karena mensyaratkan kemampuan berfikir dealektik-reflektif dan penguasaan materi yang memadai dari seorang dosen. Penerapan metode dimaksud diwujudkan dalam 5 tahap saintifik, yaitu *observing*, *questioning*, *exploring*, *associating*, dan *communicating* atau *presenting*. Agar proses interaksional tersebut terfasilitasi dengan baik dibutuhkan media yang relevan untuk itu, baik dalam bentuk manual, maupun ICT dengan segala perangkat yang dibutuhkan.

Rencana Plaksanaan Perkuliahan

Kompetensi Dasar

Mahasiswa mampu mendeskripsikan dan menganalisis model relasi kuasa pemerintah dalam menghadapi konflik politik yang terjadi pada zaman awal Islam.

Indikator

Pada akhir perkuliahan mahasiswa diharapkan dapat:

1. Mendiskripsikan model relasi kuasa govermental;
2. Mendiskripsikan konteks diterapkannya model govermental oleh Ali;
3. Menganalis implikasi model relasi kuaasa govermental Ali.

Waktu: 2x 50 menit

Materi Pokok:

Model Relasi kuasa govermental dengan mengambil kasus kepemimpinan Khalifah Ali dalam menghadapi perlawanan Khawarij

Kegiatan Perkuliahan

Kegiatan awal (15 menit)

1. Menyampaikan pentingnya materi dalam paket ini dari perspektif keilmuan dan kehidupan kontemporer
2. Membagi mahasiswa ke dalam beberapa kelompok sesuai dengan kebutuhan dan sumber belajar tersedia

Kegiatan Inti (70 menit)

1. Masing-masing kelompok melakukan kegiatan *observing* tentang konflik otoritas melalui penugasan melakukan riset awal, atau membuat peta konsep (*mind maping*) baik yang dituangkan dalam media manual, atau ACT yang relevan dengan pokok pembahasan dimaksud.

2. Masing-masing kelompok atau salah satu kelompok mengajukan pertanyaan dari hasil pengamatan dimaksud

3. Masing-masing kelompok melakukan *exploring,* yaitu menjawab pertanyaan terkait dengan tema yang telah dipersiapkan, dan dilanjutkan dengan presentasi dan tanggapan dari masing-masing kelompok. Setiap kelompok memiliki tema yang sama, yaitu: dalam ruang sub tema:Model relasi kuasa governmental

4. *Associating*, yaitu melakukan penguatan hasil diskusi dengan cara mengaitkan dengan ilmu lain dan kehidupan kontemporer. Dalam hubungan ini, pengampu memberikan kesempatan kepada mahasiswa untuk menguji asosiasi dimaksud dengan perspektif, atau paling tidak menanyakan dari perspektif lain.

5. *Communicating*, yaitu mahasiswa baik secara individial, atau secara kelompok menyampaikan kesimpulan tau refleksi.

Kegiatan Penutup (10 menit)

11.Refleksi bersama atas keseluruhan proses interaksional.

12.Dosen memberikan konfirmasi dan penguatan secara teoritik

3. Dosen memberikan motivasi dalam bentuk saran/nasehat/ wawasan sebagai *lesson learn* dari materi yang didiskusikan.

Lembar Kegiatan

Mahasiswa membuat Peta Konsep tentang model relasi kuasa govermentak kepemerintahan Khalifah Ali dari bacaan yang telah disediakan dalam Buku Ajar, dan hasil eksplorasi sumber lainnya.

Tujuan

Menuangkan ide dalam peta konsep (*mind maping*) tentang model relasi kuasa pemerintah dalam menghadapi konflik politik yang pernah terjadi dalam sejarah Islam zaman awal.

Bahan dan Alat

Kertas plano, spidol berwarna, dan isolosi, atau dan LCD

Langkah Kegiatan

1. Tentukan ketua kelompok untuk memandu diskusi kelompok
2. Diskusikan materi yang telah ditentukan dengan anggota kelompok
3. Tuliskan hasil diskusi dalam bentuk Peta Konsep
4. Tempelkan hasil kerja kelompok di papan tulis/ dinding kelas
5. Pilihlah satu anggota kelompok untuk presentasi
6. Presentasikan hasil kerja kelompok secara bergiliran dengan waktu masing-masing kurang lebih 5 menit
7. Berikan tanggapan/klarifikasi dari presentasi.

Uraian Materi

Paket 8

RELASI KUASA GOVERMENTAL DALAM MENGHADAPI KONFLIK POLITIK: Model Kepemerintahan Khalifah Ali

Pemikiran model kuasa governmental ditarik dari kasus kepemimpinan Khalifah ‘Alī dalam menghadapi oposisi yang terjadi pada zaman pemerintahannya, khususnya berkaitan dengan oposisi Khawārij. Secara keseluruhan model kekhalifahan ‘Alī cenderung menggunakan pendekatan governmental. Namun, pada tataran dan situasi tertentu sebagai jalan terakhir juga menggunakan pendekatan dominatif. Dalam upaya membahas pernyataan ini akan dikaitkan dengan kebijakan oposisi sebelumnya, yaitu oposisi ‘Ā’ishah, dan Mu‘āwiyah, karena dua kasus tersebut memiliki keterkaitan sebagai matarantai dengan oposisi Khawārij. Khalifah ‘Alī lebih mengutamakan pendekatan govermental daripada dominatif dalam menghadapi oposisi ‘Ā’ishah, sebaliknya dalam menghadapi oposisi Mu‘āwiyah lebih mengutamakan pendekatan dominatif. Mungkin Khalifah ‘Alī memandang ‘Ā’ishah di samping karena ada hubungan penghormatan terhadap dirinya sebagai istri Nabi, juga

oposisional ‘Ā’ishah ditengarai merupakan korban rekayasa ‘Abdullāh Ibn Zubayr yang bersembunyi dibalik penegakan hukum atas kematian ‘Uthmān. Demikian halnya terhadap Khawārij, model responnya juga mengandung elemen governmental walau pada akhirnya bergeser pada model dominatif.

Ketika ‘Alī naik tahta sebagai khalifah pengganti ‘Uthmān, dia mengeluarkan dua kebijakan politik kontraversial sehingga melahirkan konflik politik yang berkepanjangan dan tidak terpecahkan, yaitu pemecatan gubernur (*tafrīq al-‘ummālah*) era ‘Uthmān, dan kelambanan dalam merespon tuntutan balas dari beberapa kelompok kepentingan atas kematian ‘Uthmān. Dua kebijakan kontraversial tersebut sedikitnya melahirkan empat kelompok politik.[262] Pertama, kelompok yang membaiat ‘Alī sebagai khalifah tanpa syarat kewajiban menuntut balas atas kematian ‘Uthmān, yaitu mayoritas kaun *Anṣār* dan *Muhājirīn*,[263] dan kelompok pemberontak terhadap ‘Uthmān. Kedua, kelompok yang membaiat ‘Alī dengan syarat penegakan hukum atas kematian ‘Uthmān. Ketiga, kelompok yang menolak kekhalifahan ‘Alī dengan menjadikan penuntutan balas atas kematian ‘Uthmān sebagai rekayasa politik, yaitu Mu‘āwiyah dan penduduk Syam. Keempat, kelompok yang memiliki kecenderungan netral dan

[262]Lihat al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa-al-Mulūk*, Juz IV, 4-10.

[263]Setelah terjadi pembunuhan atas diri ‘Uthmān, kaum Anṣār dan Muhājirīn, termasuk di dalamnya Zubayr dan Ṭalḥah membaiat ‘Alī. Saat itu sebenarnya ‘Alī menolak dengan mengatakan: “*Lā taf’alū dhālika, fainnī akūna wazīrā khayrun min akūnu amīran*,” al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa-al-Mulūk,* Juz II, 696.

mengajukan perlunya perdamaian (*iṣlāḥ*) antara para pihak yang berkonflik, di antaranya adalah ‘Abdullāh ibn ‘Abbāṣ, Ibn ‘Umar, Abū Mūsá al-Ash‘arī.[264] Sejalan dengan pokok bahasan, maka pada bahasan berikut ini akan difokuskan pada respon ‘Alī terhadap kelompok yang kedua dan ketiga, yaitu kelompok ‘Ā’ishah dan Mu‘āwiyah. Selanjutnya dari deskripsi ini dikaitkan dengan respon kuasa ‘Alī terhadap oposisi Khawārij.

Oposisi ‘Ā’ishah terhadap kekhalifahan ‘Alī mengambil isu penegakan hukum dalam bentuk menuntut balas atas kematian ‘Uthmān (*ṭalab al-dam alá maqtal ‘Uthmān*).[265] Ada kecenderungan bahwa motif penuntutan penegakan hukum atas kematian ‘Uthmān lebih merupakan kriminalisasi atau menjadikan kasus tersebut sebagai komoditas politik daripada penegakan hukum yang sesungguhnya. Dalam hal ini ‘Ā’ishah dimanfaatkan oleh Zubayr yang menyimpan ambisi kekuasaan dibalik kehancuran ‘Alī. Pandangan ini dapat ditunjukkan dengan fakta bahwa secara spesifik Zubayr pernah meminta jabatan gubernur kepada Khalifah ‘Alī, tetapi tidak dikabulkan. Lebih dari itu, jika Zubayr murni semata-mata untuk penegakan hukum atas kematian ‘Uthmān mengapa dia tidak membangun aliansi dengan Mu‘āwiyah untuk melawan ‘Alī. Setelah setahun lamanya Khalifah ‘Alī berkuasa belum juga melakukan penegakan hukum

[264]Abū Mūsá al-Ash‘arī sebagai Gubernur Kufah selalu konsisten meminta Khalifah ‘Alī agar memilih perdamaian, baik dalam menghadapi kelompok Zubayr maupun Mu‘āwiyah, lihat al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa-al-Mulūk*, Juz III, 24-6.

[265]al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa-al-Mulūk,* Juz III, 13.

terhadap kasus kematian ‘Uthmān sehingga melahirkan kekecewaan sejumlah elit politik Madinah. Kelambanan ini barangkali terkait dengan posisi ‘Alī yang naik tahta didukung oleh kelompok-kelompok masyarakat yang melakukan oposisi pada Khalifah ‘Uthmān. Atas kekecewaan inilah ‘Ā’ishah membangun basis dukungannya di Mekkah, dan didukung oleh Zubayr dan Ṭalḥah,[266] selanjutnya memilih Basrah sebagai pusat perlawanannya pada ‘Alī. Ketiga tokoh ini tidak lagi terikat pada baiat yang telah diberikan pada ‘Alī karena penegakan hukum yang merupakan syarat baiat terhadapnya tidak terpenuhi.[267]

Pada saat Khalifah ‘Alī sudah berada di Kufah sedang menyusun pasukan menghadapi Mu‘āwiyah, pasukan ‘Ā’ishah yang dipimpin oleh Zubayr mempersipakan pasukannya di Basrah.[268] Akhirnya, terjadilah pertempuran antara ‘Alī dan ‘Ā’ishah pada tahun 36H/657M di al-Kharibat dekat Basrah yang kemudian terkenal dengan sebutan Perang Jamal. Sebelum perang Jamal meletus ada tiga poros pasukan, yaitu Kufah yang dipimpin ‘Alī, Mekkah oleh ‘Ā’ishah, dan Basrah dipimpin oleh Aḥnāf ibn Qays al-Tamīmī. Aḥnāf dengan 6000 orang sepulang dari Haji menyatakan baiat pada ‘Alī sebagai khalifah pengganti ‘Uthmān. ‘Ā’ishah yang sering disebut *umm al-mu’minīn*, dengan pasukannya berjumlah 30.000 menuju Kufah dengan membuat kemah di Waha Hafir. Dari sana ia mengirim utusan pada panglima

---

[266]al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa-al-Mulūk,* Juz III, 4-10
[267]al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa-al-Mulūk,* Juz III, 14.
[268]al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa-al-Mulūk,* Juz III, 19.

Aḥnāf untuk bergabung dengannya melawan Khalifah 'Alī. Aḥnāf menjumpai sendiri 'Ā'ishah yang didampingi oleh Zubayr dan Ṭalḥah. Namun demikian, Aḥnāf beri'tizal dalam perang dimaksud dengan beberapa alasan. Di antaranya, dikatakan karena Aḥnāf ibn Qays al-Tamīmī memandang bahwa pembunuhan atas 'Uthmān sebagai kejahatan (*al-jarīmah*) yang harus diusut secara tuntas siapa pembunuhnya mengingat jasa 'Uthmān pada Islam sangat besar. Dalam hubungan ini di satu sisi, ia sependirian dengan 'Ā'ishah, namun, di sisi lain dia sependirian dengan Khalifah 'Alī karena situasinya sangat ekplosif sehingga tidak memungkinkan melakukan tindakan penegakan hukum secara tegas. Situasi eksplosif menguntungkan Mu'āwiyah, yaitu digunakan sebagai instrumen untuk menggalang dukungan masyarakat Syria melawan pemerintah yang sah, Khalifah 'Alī.[269] Dari alasan tersebut kiranya dapat dikatakan bahwa pada intinya Aḥnāf ibn Qays al-Tamīmī obyektif dalam melihat kasus tersebut dan dirinya sangat menaruh hormat pada sahabat, baik pada 'Uthmān, maupun 'Alī dan 'Ā'ishah. Perang Jamal ini menelan korban 10 ribu dari kedua belah pihak, tidak terkecuali Ṭalḥah terbunuh dengan anak panah saat melarikan diri, demikian pula Zubayr terbunuh di medan pertempuran.[270] Namun, ada yang mengatakan jumlahnya tidak sebesar itu, yaitu hanya sekitar 6 ribu orang.[271]

---

[269]Aḥnāf masuk Islam setelah penaklukan Mekah (8H/630M), dan belum pernah ketemu dengan Nabi sehingga disebut sebagai *al-tabi'īn*, bukan kalangan sahabat, tetapi sangat hormat kepadanya.

[270]al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa-al-Mulūk,* Juz III, 58.

[271]al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa-al-Mulūk,* Juz III, 61.

Kembali pada kasus ‘Āʼishah, maka pertanyaan pokok dari bahasan ini adalah bagaimana pendekatan kuasa yang diterapkan ‘Alī pada ‘Āʼishah, apakah dominatif ataukah governmental?. Khalifah ‘Alī lebih cenderung menganut kebijakan politik governmental. Interpretasi tersebut didasarkan pada fakta sejarah bahwa Khalifah ‘Alī dalam menghadapai gerakan oposisi ‘Āʼishah memberikan jaminan atas keselamatannya mengingat kedudukannya sebagai *umm al-mu'minīn.* Bahkan, sebelum perang berlangsung, ‘Alī atas ikhtiar Kika ibn ‘Amr al-Tamīmī setuju melakukan perundingan. Terakhir juga Aḥnāf mendatangi ‘Alī agar mengurungkan niatnya untuk berperang melawan ‘Āʼishah atas kekhawatiran pada keamanan ‘Āʼishah, dan ‘Alī menyambut baik usul tersebut.[272] Perundingan diadakan berkali-kali dan hampir berhasil, tetapi gagal karena faktor rakayasa penolakan oleh Zubayr ibn Awwām. Disebut rekayasa, karena sejak dari awal Zubayr ambisi untuk menjadi khalifah. Ambisi mana tidak bisa terwujud selama masih ada ‘Alī dan keturunannya. Untuk menutupi ambisinya itu, dia merekayasa ‘Āʼishah agar melakukan oposisi pada ‘Alī dengan menggunakan kedok menuntut balas atas kematian Khalifah ‘Uthmān, kendati dia bukan keluarga ‘Uthmān. Akhirnya terjadilah perang antara dan ‘Āʼishah dan ‘Alī.[273] Jadi, motif oposisi ‘Āʼishah dan Zubayr lebih bermotifkan politik daripada penuntutan balas atas kematian ‘Uthmān. Namun demikian, ‘Alī dalam peperangan tetap memberikan jaminan

---

[272]al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa-al-Mulūk,* Juz III, 11.
[273]al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa-al-Mulūk,* Juz III, 12.

keselamatan ‘Ā’ishah, dan terbukti demikian. Pada saat menjelang peperangan berlangsung, ‘Alī berkata: tidak boleh kejar orang yang lari, membunuh musuh yang telah luka, dan tidak boleh merampas harta. Untuk itu, seusai perang, Khalifah ‘Ali mendirikan perkemahan dan peralatan khusus bagi ‘Ā’ishah dan tidak lama berselang ‘Ā’ishah dikembalikan ke Madinah dengan pengawalan yang dipimpin oleh saudaranya sendiri, Muḥammad ibn Abī Bakr.[274]

Berbeda dengan pendekatan Khalifah ‘Alī terhadap oposisi ‘Ā’ishah yang cenderung governmental, pendekatan Khalifah ‘Alī dalam menghadapi Mu‘āwiyah cenderung menggunakan model dominatif. Pendekatan dominatif ini pertama kali dapat dilihat dalam sikap Khalifah ‘Alī terhadap warisan nepotisme Umayyah pada akhir pemerintahan ‘Uthmān dan menjadi isu politik yang mendominasi perpolitikan awal kekhalifahan ‘Alī. Pertama kali, Khalifah ‘Alī mengajak Mu‘āwiyah untuk menyatakan baiat pada ‘Alī. Oleh karena, Mu‘āwiyah menolak untuk taat, maka ‘Alī melakukan pendekatan pembersihan pemerintahan ‘Alī dari dominasi Umayyah.[275] Kebijakan *dominative* ini melahirkan perlawanan Mu‘āwiyah terhadap ‘Alī dengan mengolah isu kematian ‘Uthmān sebagai energi politik. Tuntutan Mu‘āwiyah agar Khalifah ‘Alī mengusut kematian ‘Uthmān merupakan bentuk oposisi yang bersembunyi dibalik penegakan hukum, karena yang hendak dituju dari

---

[274] al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa-al-Mulūk,* Juz III, 59.
[275] Lihat al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa-al-Mulūk,* Juz III, 76-79.

politisasi kematian ‘Uthmān adalah untuk menggulingkan Khalifah ‘Alī.

Fakta sejarah menunjukkan bahwa pada umumnya yang menjadi pejabat kekhalifahan ‘Uthmān pada penghujung pemerintahannya diangkat dari keluarga Umayyah, kecuali Abū Mūsá al-Ash‘arī sebagai Gubernur Irak yang meliputi daerah kekuasaan Azerbaijan, Armenia. Sebelum itu yang menjadi Gubernur Irak adalah keluarga Umayyah. Pemangku jabatan inilah yang menjadi bibit kerusuhan dan pemberontakan pada zaman pemerintahan ‘Alī, yang kemudian melahirkan gerakan perlawanan Khawārij pada pemerintahan Khalifah ‘Alī. Kebijakan ‘Alī mengganti penjabat dari keluarga Umayyah merupakan harga mati sebagaimana ditunjukkan oleh sikap ‘Alī yang menolak nasehat sahabat senior yang merekomendasikan agar Khalifah ‘Alī tidak melaksanakan niatnya untuk mengganti, karena akan melahirkan oposisional politik yang besar yang sulit diatasi oleh kuasa pemerintahan Khalifah ‘Alī.

Di antara sahabat yang memberikan saran agar ‘Alī tidak memecat Mu‘āwiyah adalah Mughīrat ibn Ṣabā yang menyarankan agar “menahan rencana itu”, Sa‘ad ibn Abī Waqqāṣ dan ‘Abdullāh ibn ‘Umar menyarankan hal yang sama. Sahabat senior lainnya adalah ‘Abdullāh ibn ‘Abbās yang merekomendaskan dengan sangat agar ‘Alī menunda rencana tersebut. Kalaupun terpaksa melakukan penggantian, ‘Abbās mengusulkan agar ‘Alī tidak mengganti posisi Mu‘āwiyah sebagai gubernur Syria karena yang mengangkat dia adalah Khalifah ‘Umar, dan basis politiknya

sudah mengakar dan sangat kuat di Syria. Tetapi, ‘Alī tetap bersikukuh menggantinya dan akan mengadapinya dengan pedang bila ia menentangnya. ‘Abdullāh ibn Abbās kecewa dengan keputusan ‘Alī tersebut dan mengakatakannya, bahwa *anta rajul shujā‘, lasta biarb bi al-ḥarb.* Khalifah ‘Alī tidak mengubris masukan Sahabat Ibn ‘Abbās, dengan mengakatakan *lā wa-Allāhi, lā ‘u’ṭīhi illā bi al-sayf,*[276] bahkan mengutusnya menjadi Gubernur Syria untuk mengganti Mu‘āwiyah, tetapi Ibn ‘Abbās menolak karena pasti akan dibunuh oleh Mu‘āwiyah.[277] Lebih dari itu, Ibn ‘Abbās berpandangan bahwa mengusut kematian ‘Uthmān jauh lebih penting daripada melakukan pergantian pejabat. Akibat dari sikap ‘Alī tersebut banyak sahabat yang menarik diri dari dunia politik. Di antara mereka adalah Mughīrat ibn Ṣabā, Sa’ad ibn Abī Waqqāṣ dan ‘Abdullāh ibn ‘Umar. Sebagian lagi bersikap lebih keras, yaitu Zubayr ibn Awwām, ‘Ā’ishah binti Abū Bakr dan Ṭalḥah ibn ‘Ubaydillāh yang ditandai dengan Perang Jamal.[278]

Terkait dengan tuntutan Mu‘āwiyah pada Khalifah ‘Alī agar melakukan penegakan hukum atas kematian ‘Uthmān, Khalifah ‘Alī lebih bersikap passif dan menyerahkan masalah tersebut pada pengadilan Allah, karena Allah adalah *khayr al-Ḥākimīn*.[279] Pendukung Mu‘āwiyah di Madinah tidak puas dengan jawaban

[276]‘Alī menerima baiat pada hari Jumat sehari setelah kematian ‘Uthmān. Lima hari berikutnya, Ibn ‘Abbās datang dari Mekah ke Madinah dalam rangka memberi nasehat pada ‘Alī agar tidak melakukan pemecatan terhadap gubernur yang diangkat ‘Uthmān, khususnya Mu‘āwiyah, lihat al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa-al-Mulūk,* Juz III, 704.

[277]al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa-al-Mulūk,* Juz III, 703.

[278]al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa-al-Mulūk*, Juz III, 10-59.

[279]al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa-al-Mulūk*, Juz III, 12.

‘Alī, bahkan keamanannya terancam di Madinah sehingga mereka hijrah ke Syam. Selanjutnya ‘Alī mengirim sejumlah utusan dan surat ke Damaskus yang isinya memberikan dua pilihan kepada Mu‘āwiyah, yaitu: “mengangkat baiat atau meletakkan jabatan”, sehingga terjadilah korespondensi yang berlangsung sejak tahun 35H/656M hingga tahun 36H/357M, namun gagal sehingga berujung pada Perang Ṣiffīn.[280]

Dari panjangnya dialog dengan korespondensi ini menunjukkan bahwa sebenarnya pendekatan kuasa ‘Alī pada Mu‘āwiyah pada awal mulanya bercorak governmental, tetapi dilihat dari sudut isinya bisa disebut dominatif, yaitu membaiat atau meletakkan jabatan. Sebagaimana telah dikemukakan di muka, bahwa Ibn ‘Abbās menyarankan pada Khalifah ‘Alī agar tidak mengusik kedudukan Mu‘āwiyah karena dia menjadi gubernur sejak zaman ‘Umar di mana basis kekuatan politiknya terlampau kuat untuk ditundukkan. Namun, Khalifah ‘Alī tetap bersikukuh untuk memecat Mu‘āwiyah bila tidak membaiat dirinya. Kekhawatiran Ibn ‘Abbās menjadi kenyataan, yaitu lahirnya tindakan oposisional yang sangat kuat melawan kekhalifahan ‘Alī. Akibat kegagalan model kuasa dominatif Khalifah ‘Alī, Mu‘āwiyah melanjutkan konsolidasinya dengan tetap menggunakan slogan menuntut balas kematian ‘Uthmān dengan cara menggantung pakaian ‘Uthmān yang berlumuran darah dan potongan jari Nā’ilah, istri almarhum ‘Uthmān pada

[280]al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa-al-Mulūk*, Juz III, 70-1.

mimbar Masjid Damaskus.[281] Sementara itu, ‘Alī di Madinah menggalang dukungan dengan menunjuk anaknya, Muḥammad ibn Ḥanafiyah, untuk persiapan perang melawan oposisi Mu‘āwiyah, tetapi dukungan tersebut tidak didapatkan, karena itu ia hijrah ke Kufah, dan meminta Gubernurnya di Mesir–Muḥammad ibn Abī Bakr- mengirim pasukannnya ke Kufah untuk bergabung menumpas Mu‘āwiyah sebagai kaum *bughāh*. Kebijakan hijrah ‘Alī ke Kufah ini semakin mengecewakan Ibn ‘Abbās karena di daerah tersebut masih explosif sebagai matarantai kematian ‘Uthmān, tetapi ‘Alī tidak mengubrisnya sehingga ‘Abbās mengatakan bahwa ‘Alī bukanlah seorang negarawan.[282]

Selanjutnya ‘Alī meminta Abū Mūsá al-Ash‘arī, Gubernur Irak dengan ibu kota Kufah, agar mempersiapkan pasukan, tetapi dia tidak mau bergabung dengan ‘Alī, tetapi lebih memilih tidak memihak dengan mengatakan: “membebaskan diri dari sikap sengketa” atau : *qu’ūd ‘an al-fitnah*.[283] Untuk itu ‘Alī mengutus Ḥasan ibn ‘Alī disertai Imār ibn Yāsir untuk mengetahui bagaimana sesungguhnya sikap Abū Mūsá al-Ash‘arī. Setelah diketahui bahwa Abū Mūsá al-Ash‘arī betul-betul tidak mau, berangkatlah ‘Alī ke Kufah untuk menyusun sendiri pasukannya di Kufah dan Abū Mūsá diberhentikan dari jabatannya sebagai

[281]al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa-al-Mulūk,* Juz III, 70.

[282]‘Alī menerima baiat pada hari Jumat sehari setelah kematian ‘Uthmān. Lima hari berikutnya, Ibn ‘Abbās datang dari Mekah ke Madinah dalam rangka memberi nasehat pada ‘Alī agar tidak melakukan pemecatan terhadap gubernur yang diangkat ‘Uthmān, khususnya Mu‘āwiyah, lihat al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa-al-Mulūk,* Juz III, 704.

[283]al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa-al-Mulūk,* Juz III, 496.

Gubernur Irak. Secara bersamaan utusan ‘Alī, Jurayr ibn ‘Abdillāh al-Bājlī, membawa keputusan Mu‘āwiyah yang menyatakan tetap tidak mau mengakui kekhalifahan ‘Alī, bahkan menuntut ‘Alī agar bertanggungjawab atas kematian ‘Uthmān. Tidak ada jalan lain bagi Khalifah ‘Alī, maka pada bulan Zulhijjah 36 H berangkatlah dia ke Ṣiffīn dengan pasukan 95.000 sehingga terjadilah perang antara ‘Alī dan Mu‘āwiyah di tempat tersebut.[284] Ṣiffīn dipilih sebagai tempat peperangan karena masing-masing pihak menganggap bahwa dataran Ṣiffīn dinilai sebuah tempat di perbatasan Syria Utara sebagai tempat strategis. Siapa yang menguasai daerah tersebut akan dengan mudah akan mengusai bagian selatan Syiria dan Arabia. Sehingga bertemulah kedua tentara tersebut di Ṣiffīn. Mu‘āwiyah mengerahkan 85 ribu pasukan di bawah Panglima ‘Amru ibn al-‘Āṣ, sedangkan ‘Alī mengerahkan 90 ribu pasukan di bawah Panglima Ashtar al-Nakhī. Kehadiran mereka di Ṣiffīn berlangsung mulai Zulhijjah hingga Muharram, atau sekitar 110 hari.[285]

Dalam Perang Ṣiffīn, ‘Alī mendapat dukungan dari Aḥnāf yang dulu pada masa Perang Jamal netral karena ada *umm al-mu’minīn*. Kini dalam melawan Mu‘āwiyah, Aḥnāf berubah mendukung Khalifah ‘Alī dengan mengerahkan pendudukungnya dari Banī Sa‘ad, kelompok terbesar dari suku Tamīm sebanyak 10 ribu pasukan. Sedangkan Abū Mūsá al-Ash‘arī tetap mempertahankan sikap *i‘tizāl*-nya atas pandangan, bahwa jalan

---

[284]al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa-al-Mulūk,* Juz III, 70-72.
[285]al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa-al-Mulūk,* Juz III, 70-72.

damai lebih baik daripada jalan kekerasan dalam menyelesaikan konflik politik antara Damaskus dan Kufah. Ia dikenal sebagai tokoh yang lebih suka akhirat daripada duniawi, terkenal warak dan zuhud dan siap berperang bila motifnya agama sebagaimana ditunjukkan dengan menjadi panglima yang berani dalam memimpin tentara penaklukan ke Persia.[286]

Di tengah perjalanan perang yang hampir kemenangan ada di tangan 'Alī, Mu'āwiyah mengusulkan *taḥkīm*.[287] Hakikinya semula 'Alī menolak usulan *taḥkīm* yang disulkan oleh Mu'āwiyah, tetapi atas desakan dari beberapa kelompok, di antaranya kelompok *qurrā'* dan suku Kindah yang dipimpin oleh Ash'āth. Ash'āth, secara aktif mengajak tentara 'Alī agar mau menerima usulan *taḥkīm,* dan kaum qurrā' mengancam akan membunuh 'Alī sebagaimana terjadi pada 'Uthmān bila tidak mau menerima usulan tersebut.[288] Akhirnya, 'Alī merubah pendirian, yaitu menerima tawaran tersebut yang kemudian kebijakan itu ditentang sendiri oleh pasukan lainnya yang kemudian mereka disebut Khawārij. Satu pendapat mengatakan bahwa sikap oposisional Khawārij tersebut didorong oleh kekecewaannya mengapa 'Alī rela

---

[286]al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa-al-Mulūk,* Juz I, 812.

[287]Konotasi *taḥkīm* dalam konsepsi Mu'āwiyah adalah menunjuk masing-masing satu wakil untuk melakukan perdamaian, sedangkan dalam konsepsi 'Alī adalah sebuah taktik tipudaya Mu'āwiyah. Pemahaman ini merupakan cara pandang 'Alī secara antropologis terhadap masa kecil Mu'āwiyah, bahwa dia adalah *sharr aṭfāl wa-sharr rijāl,* lihat al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa-al-Mulūk,* Juz III, 101.

[288]Kaum *qurrā'* saat itu adalah Mus'ir ibn Fadakī al-Tamīmī dan Zayd ibn Ḥuṣayn al-Tā'ī yang kemudian mereka menjadi Khawārij. Mereka menyatakan: *Yā 'Alī ajib ilá kitābillāh, aw lanaqtulannaka kamā qatalnā ibn 'Affān.* lihat al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa-al-Mulūk,* Juz III, 101, dan Juz V, 49-50.

mengorbankan sebutan *amīr al-mu'minīn* dihilangkan sekedar memenuhi permintaan pihak Mu'āwiyah dalam arbitrase. Menurut Ya'qūbī hal ini disebabkan karena Khawārij yang masyarakat nomad itu tidak mengenal konsep politik sehingga penghilangan gelar tersebut menjadi masalah besar bagi mereka.[289]

Kendati secara nyata Khalifah 'Alī selalu menggunakan model dominatif dalam mengahadapi Mu'āwiyah, namun apabila dilihat dari sisi HAM, Khalifah 'Alī lebih cenderung menggunakan pendekatan governmental. Interpretasi tersebut didasarkan pada fakta sejarah yang menunjukkan bahwa selama negosiasi dalam pra-Perang Ṣiffīn, persoalan pertama yang muncul adalah persoalan logistik, di antaranya yang paling krusial adalah soal penggunaan air sungai Euphrat. Sungai ini sangat strategis bagi kepentingan logistik pasukan perang. Mu'āwiyah mengusai sungai Euphrat lebih dulu dan melarang pasukan 'Alī menggunakan air sungai dengan tujuan mengkondisikan pasukan 'Alī kalah sebelum berperang karena kekurangan logistik. Menghadapi hal ini 'Alī mengirim utusan yang dipimpin oleh Panglima Baṣīr ibn 'Amr kepada Mu'āwiyah agar air sungai Euphrat digunakan bersama. Tetapi, Mu'āwiyah tidak mengubrisnya sehingga 'Alī terpaksa mengirim Panglima Ashtar al-Nakhī untuk membebaskan sungai

[289]Aḥmad ibn Yaḥyá al-Balādhurī, *Ansāb al-Ashrāf*, ed. Maḥmūd Ḥamīdullāh, Juz I (Kairo: Lembaga Bagian Manuskrip Jāmi'ah al-Duwal al-'Arabīyah bekerja sama dengan Dār al-Ma'ārif, 1959),360; Aḥmad Ibn Ya'qūbī, *Tārīkh al-Ya'qūbī,* Juz II (Najaf: t.p.,1964), 192.

tersebut dan berhasil.[290] Kebijakan ‘Alī yang membolehkan air sungai digunakan bersama-sama oleh kedua belah pihak menunjukkan secara jelas bahwa Khalifah ‘Alī lebih mengutamakan model respon governmental daripada dominatif. Mungkin meminjam istilah sekarang bisa dikatakan bahwa Khalifah ‘Alī sangat menghargai HAM walau dalam situasi perang.

Lebih spesifik, sikap govermental Khalifah ‘Alī dalam menghadapi oposisi dapat dilihat dalam kasus Khawārij. Di antaranya, pada saat pra-*taḥkīm* dalam tenggang 6 bulan, ‘Alī mencoba memberikan bimbingan secara dialogis kepada Khawārij seperti terlihat dalam beberapa kejadian. Pertama, menjawab persoalan penghapusan sebutan *amīr al-mu'minīn* dalam perjanjian arbitrase dengan mengajak Khawārij untuk ingat pada peristiwa Perjanjian Ḥudaybīyah, dimana dalam perjanjian itu sebutan "Rasul Allah" juga dihilangkan. Kedua, selama enam bulan dalam penantian sidang *taḥkīm,* Khawārij memprotes kebijakan ‘Alī menerima usulan *taḥkīm* dari Mu‘āwiyah. Dalam hubungan ini, ‘Alī mengutus dua orang, yaitu ‘Abdullah ibn ‘Abbās dan Ṣa‘ Ṣa‘a ibn Ṣuhān untuk mendiskusikan keputusan tersebut dan mengajak mereka kembali bergabung pada ‘Alī dengan meminta mereka

[290]Yang menarik dari capaian ini, bahwa seringkali kedua belah pihak berpapasan saat pergi ke Sungai. Misalnya antara ‘Amr Ibn ‘Āṣṣ dan Imār ibn Yāsir. Yāsir berkata: *ṭibban laka bi‘ta dīnaka bimiṣrá.* ‘Amr memberikan jawabannya: *innamā aṭlub dām ‘Uthmān.* al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa-al-Mulūk,* Juz III, 76.

memilih 12 orang untuk berdiskusi.[291] Namun, gagasan dialogis tersebut gagal sehingga oposisi Khawārij melahirkan konflik yang berkepanjangan dalam kekhalifahan ‘Alī.

Majlis Taḥkīm dibentuk pada 13 Shafar 37H/658, dalam sidang pertamanya di Ṣiffīn sepakat bahwa perundingan diundur pada bulan Ramadhan yang akan dilaksanakan di Dawmat al-Jandal dalam wilayah Adhruh sebuah desa antara Irak dan Syam sehingga pertemuan ini bisa disebut Perjanjian Dawmat al-Jandal. Para pihak bersepakat bahwa Abu Mūsá al-Ash‘arī sebagai pihak yang mewakili ‘Alī dengan ‘Amru ibn al-Āṣṣ sebagai pihak yang mewakili Mu‘āwiyah. Selama perundingan, peperangan dihentikan sampai kedua hakim dimaksud mengambil keputusan.[292] Kemudian 6 bulan berikutnya tepatnya pada bulan Puasa tahun 37H kedua belah pihak mengadakan sidang yang kedua dengan prosesi dialogis.[293]

‘Amru ibn al-‘Āṣṣ mengambil inisiatif perdebatan dengan mengajukan pertanyaan pada Mūsá: “Ya Mūsá, apakah engkau tahu bahwa ‘Uthmān dibunuh secara zalim (*maẓlūm*)*,”* dan “tidakkah engkau tahu bahwa Mu‘āwiyah adalah wali penuntut balas yang sah”. Mūsá menjawab, bahwa “Engkau tidak memiliki hak menjadi walinya yang sah, karena masih ada yang lebih berhak dari engkau,

[291]Rasul Ja’farian, *Sejarah Islam: sejak Wafat Nabi Hingg Runtuhnya Dinansti Bani Umayyah* (*11-132H)*, trj. Ilyas Hasan (Jakarta: Lentera Basritama, 2004), 378.

[292]Al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa-al-Mulūk,* Juz III, 111-13.

[293]Masing-masing pihak menghadirkan 400 orang penyaksi *taḥkīm*. Di antara tokoh dari pihak ‘Alī yang ikut menyaksikan adalah Ṣarīḥ ibn Hanī al-Ḥārithī, ‘Abdullāh ibn ‘Abbās. lihat al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa-al-Mulūk,* Juz III, 111.

yaitu kaum Muhājirīn".[294] Akhirnya, 'Amru ibn al-Āṣṣ mengajukan pertanyaan tipudaya pada Abū Mūsá yang jawabannya menggiring pemecatan 'Alī sebagai khalifah. Dalam rekayasa dimaksud, keduanya sepakat memecat 'Alī dan Mu'āwiyah (*wa-huwa an nakhla'a 'Alī wa Mu'āwiyah*), dan pemilihan khalifah selanjutnya diserahkan pada *majlis shūrá.* Namun, dalam pembacaan keputusan itu di hadapan umat lahir tipu daya al-Āṣṣ. Letak tipu dayanya adalah 'Amru ibn al-Āṣṣ mempersilahkan Mūsá berbicara duluan di hadapan penyaksi *taḥkīm* yang menyatakan bahwa: "Mūsá telah memecat 'Alī sebagai khalifah". Pemakzulan 'Alī sebagai khalifah dikukuhkan oleh 'Amru ibn al-'Āṣṣ sembari menyatakan, oleh karena itu: "Saya menetapkan Mu'āwiyah sebagai penggantinya".[295] Akhirnya, jumpa press yang baru saja diadakan berubah menjadi hiruk pikuk, di mana Abū Mūsá al-Ash'arī menyatakan kekesalannya pada 'Amru ibn al-'Āṣṣ dengan mengatakan bahwa "Engkau telah berbuat culas dan fasik". Tidak bisa lain bagi Abū Mūsá al-Ash'arī kecuali kecewa dan lari dengan kudanya, karena tidak kuat menahan malu di hadapan pendukung 'Alī yang hadir dalam pertemuan tersebut.[296]

Fakta sejarah tersebut menunjukkan bahwa perundingan tersebut direkayasa oleh Mu'āwiyah untuk pemakzulan 'Alī yang bersembunyi di balik diskursus penegakan hukum atas kematian 'Uthmān, bahwa Mu'āwiyah-lah yang menjadi wali sah untuk

[294]Lihat al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa-al-Mulūk,* Juz III, 112.
[295]Lihat al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa-al-Mulūk,* Juz III, 113.
[296]al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa-al-Mulūk,* Juz III, 113.

menuntut balas. Selanjutnya, pihak ‘Alī pecah ke dalam tiga golongan, yaitu kelompok yang setia pada ‘Alī yang belakangan disebut Shī‘ah, dan kelompok menentang keputusan tersebut yang kemudian disebut Khawārij, dan kelompok netral.[297] Pada pasca sidang *taḥkīm* yang kedua itulah Khawārij terus melakukan konsolidasi memantapkan gerakan oposisinya pada kekhalifahan ‘Alī.

Ada perbedaan sasaran oposisi kali ini dengan sebelumnya. Kalau pada pra-*taḥkīm*, sasaran oposisi *Khawārij* bersifat *soft opposition,* yaitu oposisi yang diarahkan hanya pada tataran kebijakan khalifah, sedangkan pada pasca-*taḥkīm* sudah bergeser pada *hard opposition*, yaitu pada level penolakan *existing* kekhalifahan ‘Alī dalam mana Khawārij tidak lagi mengakui ‘Alī sebagai Khalifah. Dengan kata lain, Khawārij menarik kembali baiatnya pada kekhalifahan ‘Alī pada pasca-*taḥkīm* kedua. Sudah barang tentu, Khalifah ‘Alī tidak puas dengan hasil keputusan arbitrase yang kedua, karena dianggap bertentangan dengan posisinya sebagai khalifah. Untuk itu dia mengajak Khawārij bergabung lagi menentang Mu‘āwiyah. Lalu bagaimana sikap Khawārij ?. Khawārij justru semakin keras melanjutkan gerakan oposisinya terhadap ‘Alī. Pada bulan Shawal 37 H Khawārij menyatakan beriktizal dan berkumpul di Nahrawan mengadakan

[297]Di samping ada kelompok penentang ada pula kelompok yang membebaskan diri dari sengketa yang kemudian disebut aliran Murji’ah. Untuk mengetahui lebih lanjut mengenai jalannya rapat *Majlis Tahkīm,* lihat Abū Ḥasan al-Mas‘ūdī, *Murūj al-Dhahab wa Ma‘ādin al-Jawhar*, Vol VII, ed., ‘Abd al-Salām Muḥammad Hārūn (Beirut: al-Jāmi‘ah al-Lubnānīyah, 1965).

pertemuan di rumah Zayd ibn Ḥusayn, dan dari sanalah mereka terus melakukan konsolidasi: mengajak ulama, intelektual Basrah dan Kufah untuk melakukan oposisi pada Khalifah 'Alī. Dalam pertemuan tersebut lahir dua keputusan besar, yaitu memilih Wahhāb al-Rāsibī sebagai pemimpin,[298] mengeluarkan fatwa bahwa *Taḥkīm Khalifah 'Alī* pada Mu'āwiyah merupakan bentuk kekufuran, dan meminta 'Alī untuk bertobat.[299]

Selanjutnya, yang menjadi penting adalah bagaimana sikap politik 'Alī dalam menghadapi oposisi keras Khawārij tersebut. Sampai pada pemikiran bahwa respon Khalifah 'Alī pada awalnya lebih cenderung menggunakan model governmental, namun pada akhirnya bergeser pada model domonatif seiring dengan transformasi gerakan Khawārij dengan mendiklair doktrin *takfīr* dan eksklusi terhadap lawan politiknya melahirkan tidakan oposisi sudah tidak bisa ditolerir, yaitu tidak lagi mengakui kekhalifahan 'Alī. Sehingga dengan demikian, tindakan oposisi Khawārij melahirkan korban tidak saja dalam dimensi politik, tetapi juga dalam dimensi kejahatan kemanusian. Interpretasi tersebut didasarkan pada fakta sejarah yang menunjukkan bahwa dengan sikap oposisional Khawārij pada pasca-*taḥkīm* yang cenderung lebih keras dibandingkan dengan sikapnya pada pra-*taḥkīm*, kekhalifahan 'Alī dihadapkan pada oposan besar yang tidak kalah beratnya dengan oposisi Mu'āwiyah.

[298]al-Balādhurī, *Ansāb al-Ashrāf,* Juz II, 364.
[299]al-Balādhurī, *Ansāb al-Ashrāf,* Juz II, 361.

Dari sinilah, muncul persoalan pilihan kebijakan politik Khalifah ʻAlī, apakah *dominative*, yaitu membasmi Khawārij dengan jalan kekerasan, ataukah *governmental*, yaitu membiarkannya dan fokus pada upaya menumpas Mu'āwiyah?. Ide awal Khalifah ʻAlī lebih cenderung menggunakan pendekatan governmental, yaitu mengirim surat pada pimpinan Khawārij, ʻAbdullāh ibn Wahhāb al-Rāsibī di Nahrawan dengan harapan rujuk pada ʻAlī, sedangkan panglimanya lebih cenderung menggunakan model dominatif, yaitu membasmi Khawārij terlebih dahulu.[300] Namun, pada akhirnya ʻAlī terpaksa mengikuti pendapat panglimanya setelah terjadi pembunuhan oleh Khawārij terhadap seorang sahabat ʻAlī bernama ʻAbdullāh ibn Khabbāb dan istrinya yang sedang hamil dibunuh secara kejam gara-gara tetap setia mengakui kekhalifahan ʻAlī.[301] Pembunuhan ini membuat ʻAlī mengambil keputusan untuk memerangi Khawārij sebagai bagian dari upaya penghormatan dan penghargan HAM, yaitu melindungi kaum wanita dan anak-anak Kufah dari kekejaman Khawārij.[302]

Khawārij mau bergabung kembali dengan ʻAlī, asal kepemimpinan ʻAlī diserahkan pada seseorang seperti ʻUmar.[303] Setelah tahu bahwa mereka keras kepala, ʻAlī menyiapkan pasukan sebanyak 14.000 personil. Dari pihak Khawārij yang

[300]al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa-al-Mulūk,* Juz III, 104.

[301]al-Balādhurī, *Ansāb al-Ashrāf,* Juz II, 367; al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa-al-Mulūk,* Juz III, 113.

[302]al-Balādhurī, *Ansāb al-Ashrāf,* Juz II, 362-368.

[303]al-Balādhurī, *Ansāb al-Ashrāf,* Juz II, 370. Ketika pertemuan *taḥkīm* Dawmat al-Jandal digelar telah muncul wacana pengusulan ʻAbdullāh ibn ʻUmar sebagai pengganti ʻAlī, tetapi ditolak oleh ʻAmru ibn al-ʻĀṣṣ, lihat al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa-al-Mulūk,* Juz III, 112.

tinggal setia pada ‘Abdullāh ibn Wahhāb al-Rāsibī terdiri dari 1800 anggota pasukan kavaleri, 1500 anggota pasukan invantri. Pada tahun 38H/659M terjadilah peperangan antara ‘Alī dan Khawārij di Nahrawan. Dalam prosesi perang itu, Khalifah ‘Alī meminta pasukannya tidak menyerang terlebih dahulu. Ternyata Khawārij-lah yang duluan menyerang dan pada akhirnya ‘Abdullāh ibn Wahāb al-Rāsibī terbunuh dan 400 orang gugur dan dikembalikan pada keluarganya, dan ‘Alī kembali ke Kufah.[304]

Pasca Perang Nahrawan, sejak tahun 38H hingga 40 H ‘Alī dan Mu‘āwiyah terlibat konflik militer diperbatasan Syiria. Sementara itu, Khawārij memanfaatkan situasi itu untuk melakukan konsolidasi di Eufrat sehingga akhirnya lahir kesepakatan untuk membunuh tiga tokoh, yaitu ‘Alī, Mu‘āwiyah dan ‘Amr karena merekalah sumber perpecahan umat Islam. Dibentuklah tiga tim pembunuh, yaitu ‘Abdurraḥmān ibn Muljam al-Muradī dengan tugas membunuh ‘Alī, ‘Amru ibn Bakr al-Tamīmī dengan tugas membunuh ‘Amru ibn al-‘Āṣṣ, dan Ḥujjāj ibn ‘Abdillāh untuk membunuh Mu‘āwiyah. Rencana pembunuhan dilakukan pada tanggal 17 Ramadhan 40H/661M. Mu‘āwiyah gagal dibunuh karena ketatnya pengawalan, ‘Amr juga gagal dibunuh karena tugas sebagai imam digantikan oleh panglimanya Khārijah ibn Habībah. Khārijah berhasil dibunuh yang dikira sebagai ‘Amru ibn al-‘Āṣṣ. Yang berhasil dibunuh hanyalah ‘Alī karena kurangnya pengamanan. Persis pada tanggal 19 Ramadhan 40H/661M

[304]al-Balādhurī, *Ansāb al-Ashrāf,* Juz II, 374-375.

Khalifah ‘Alī menghembuskan nafasnya yang terakhir dalam umur 63 tahun, yang memerintah 4 tahun 9 bulan, di atas pangkuan kekejaman gerakan oposisi Khawārij.[305]

Dari apa yang dikemukakan di atas dapatlah dirumuskan bahwa secara keseluruhan Khalifah ‘Alī lebih memilih pendekatan model governmental daripada pendekatan dominatif. Kendati pada akhirnya Khalifah ‘Alī terpaksa menggunakan model dominatif pada Khawārij masih terlihat dengan jelas sisi govermentalnya sebagaimana ditunjukkan dalam amanat yang terakhir menjelang ajalnya yang menyatakan: “Jangan perangi kaum Khawārij itu sepeninggalku. Mereka adalah komunitas yang mencari kebenaran tetapi jatuh keliru. Karena itu, tidaklah sama dengan pihak yang menonjolkan kepalsuan dan lalu mempertahankannya seperti yang dilakukan oleh Mu‘awiyah.[306] Lebih spesifik, dimensi governmental ‘Alī tercermin dalam dua hal. Pertama, kepemimpinannya yang negositif dalam menyelesaikan perbedaan pendapat dan konflik dalam pengambilan kebijakan. Kedua, penghargaannya terhadap HAM terutama terhadap wanita dan anak-anak, baik dalam negosiasi politik dengan pihak lawan, maupun dalam perang.

---

[305]Aḥmad Amīn, *Fajr al-Islām* (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1965), 263.

[306]Amīn, *Fajr al-Islām*, 263.

Paket 9

RELASI KUASA DOMINATIF DALAM MENGHADAPI KONFLIK POLITIK: Model Kepemerintahan Khalifah al-Ma'mun

Pendahuluan

Perkuliahan pada paket ini difokuskan pada perbincangan tentang model relasi kuasa govermental yang pernah dilakukan oleh khalifah dalam menghadapi kelompok yang menentang kebijakan dan eksistensi pemerintah yang berkuasa. Materi ini menjawab permasalahan secara sosiologis: apa dan bagaimana model relasi dominatif mengalami proses konstruksi, sembari mencari relevansinya untuk diterapkan dalam relasi kuasa era kontemporer.

Strategi yang digunakan dalam mendiskusikan issu dengan metode *problem based learning* dan *inquiry studies.* Metode ini sangat menantang, karena mensyaratkan kemampuan berfikir dealektik-reflektif dan penguasaan materi yang memadai dari seorang dosen. Penerapan metode dimaksud diwujudkan dalam 5 tahap saintifik, yaitu *observing*, *questioning*, *exploring*, *associating*, dan *communicating* atau *presenting*. Agar proses interaksional tersebut terfasilitasi dengan baik dibutuhkan media yang relevan untuk itu, baik dalam bentuk manual, maupun ICT dengan segala perangkat yang dibutuhkan.

Rencana Plaksanaan Perkuliahan

Kompetensi Dasar

Mahasiswa mampu mendeskripsikan dan menganalisis model relasi kuasa dominatif dalam menghadapi konflik politik yang terjadi pada zaman awal Islam.

Indikator

Pada akhir perkuliahan mahasiswa diharapkan dapat:

1. Mendiskripsikan model relasi kuasa dominatif;
2. Mendiskripsikan konteks diterapkannya model dominatif oleh Khalifah Al-Ma'mun;
3. Menganalis implikasi model relasi kuasa dominatif Khalifah al-Ma'mun.

Waktu: 2x 50 menit

Materi Pokok:

Model Relasi kuasa doniatif dengan mengambil kasus kepemimpinan Khalifah al-Ma'mun dalam menghadapi perlawanan Hanabilah.

Kegiatan Perkuliahan

Kegiatan awal (15 menit)

1. Menyampaikan pentingnya materi dalam paket ini dari perspektif keilmuan dan kehidupan kontemporer
2. Membagi mahasiswa ke dalam beberapa kelompok sesuai dengan kebutuhan dan sumber belajar tersedia

Kegiatan Inti (70 menit)

1. Masing-masing kelompok melakukan kegiatan *observing* tentang konflik otoritas melalui penugasan melakukan riset awal, atau membuat

peta konsep (*mind maping*) baik yang dituangkan dalam media manual, atau ACT yang relevan dengan pokok pembahasan dimaksud.

2. Masing-masing kelompok atau salah satu kelompok mengajukan pertanyaan dari hasil pengamatan dimaksud

3. Masing-masing kelompok melakukan *exploring,* yaitu menjawab pertanyaan terkait dengan tema yang telah dipersiapkan, dan dilanjutkan dengan presentasi dan tanggapan dari masing-masing kelompok. Setiap kelompok memiliki tema yang sama, yaitu: dalam ruang sub tema:Model relasi kuasa dominatif.

4. *Associating*, yaitu melakukan penguatan hasil diskusi dengan cara mengaitkan dengan ilmu lain dan kehidupan kontemporer. Dalam hubungan ini, pengampu memberikan kesempatan kepada mahasiswa untuk menguji asosiasi dimaksud dengan perspektif, atau paling tidak menanyakan dari perspektif lain.

5. *Communicating*, yaitu mahasiswa baik secara individial, atau secara kelompok menyampaikan kesimpulan tau refleksi.

Kegiatan Penutup (10 menit)

13.Refleksi bersama atas keseluruhan proses interaksional.

14.Dosen memberikan konfirmasi dan penguatan secara teoritik

3. Dosen memberikan motivasi dalam bentuk saran/nasehat/ wawasan sebagai *lesson learn* dari materi yang didiskusikan.

Lembar Kegiatan

Mahasiswa membuat Peta Konsep tentang model relasi kuasa dominatif Khalifah al-Ma’mun dari bacaan yang telah disediakan dalam Buku Ajar, dan hasil eksplorasi sumber lainnya.

Tujuan

Menuangkan ide dalam peta konsep (*mind maping*) tentang model relasi kuasa pemerintah dalam menghadapi konflik politik yang pernah terjadi dalam sejarah Islam zaman awal.

Bahan dan Alat

Kertas plano, spidol berwarna, dan isolosi, atau dan LCD

Langkah Kegiatan

1. Tentukan ketua kelompok untuk memandu diskusi kelompok
2. Diskusikan materi yang telah ditentukan dengan anggota kelompok
3. Tuliskan hasil diskusi dalam bentuk Peta Konsep
4. Tempelkan hasil kerja kelompok di papan tulis/ dinding kelas
5. Pilihlah satu anggota kelompok untuk presentasi
6. Presentasikan hasil kerja kelompok secara bergiliran dengan waktu masing-masing kurang lebih 5 menit
7. Berikan tanggapan/klarifikasi dari presentasi.

Uraian Materi

Paket 9

RELASI KUASA DOMINATIF DALAM MENGHADAPI KONFLIK POLITIK: Model Kepemerintahan Khalifah al-Ma'mun

Secara keseluruhan model respon yang diperankan oleh al-Ma'mūn hingga al-Wāthiq dalam menghadapi oposisi Aḥmad Ibn Ḥanbal adalah pendekatan dominatif sebagaimana dapat dibuktikan dalam kepemimpinanya dalam kasus *miḥnah* yang mengusung doktrin kemakhlukan al-Qur'an. Ibn Ḥanbal merupakan tokoh yang konsisten dengan tindakan oposisionalnya terhadap keyakinan yang bertentangan dengan ortodoxi Islam kendati mendapat tekanan oleh penguasa, khususnya pada era al-Mu'taṣim. Seperti diriwayatkan oleh Ḥasan ibn 'Urfah, dia berkata: Aku menemui Aḥmad ibn Ḥanbal setelah *miḥnah*, dan aku bertanya bagaimana kesan anda tentang *miḥnah* ?. Dia menjawab: "Aku perihatin karena banyak masyarakat dan ulama menjual agama dengan dunia", sedang aku lebih memilih dihukum, dipukul dengan cambuk atau dengan pedang demi mempertahankan keyakinanku tentang ketidakmaklukan al-Qur'an". Melihat keteguhan Ibn Ḥanbal dalam menjalani siksaan khalifah, Ḥasan ibn 'Urwah menangis.[307] Sebagaimana diriwayatkan oleh Ḥasan ibn 'Urwah menemui Ibn Ḥanbal setelah *miḥnah*, bertanya: "apakah anda

[307]al-Ḥanbalī, *Ṭabaqāt al-Fuqahā' al-Ḥanābilah*, 8-9.

mendapat hukuman cambuk"?, ya saya mendapatkan hukuman cambuk lebih dari 20 kali, setelah itu saya tidak sadar", maka Ḥasan menangis mendengar kenyataan itu.[308]

al-Sijzī menceritakan dialog antara Ibn Ḥanbal dengan Khalifah al-Mu'taṣim di istana yang disaksikan banyak tokoh. Al-Mu'taṣim berkata: wahai Aḥmad ibn Ḥanbal katakanlah dan jangan takut, apa pendapatmu tentang al-Qur'an. Ḥanbal menjawab: "seujung rambut pun aku tidak takut, bahwa al-Qur'an adalah kalam Allah, *qadīm*, bukan makhluk.[309] Ḥanbal mendasarkan pandangannya pada Surat al-Tawbah ayat 6, Surat al-Raḥmān (55) ayat 1-2: *al-raḥmān 'ilmullāh*, maka jangan mengatakan *al-Qur'ān khalqullāh*", Surat Yāsīn ayat 1-2: *yāsīn wa-al-qur'ān al-ḥakīm*, maka jangan mengatakan, *yāsīn wa-al-Qur'ān al-makhlūq*. Setelah mendengar jawaban Ḥanbal, al-Mu'taṣim memerintahkan memenjarakannya, dan ditangkaplah sehingga buyarlah para penyaksi *miḥnah* ketika itu. Maymūn ibn al-Aṣbagh al-Naṣībī berkata, bahwa Ḥanbal di Istana al-Mu'taṣim pada hari *miḥnah* mendapat pukulan cemeti sebanyak 7 kali sehingga sobek pakaiannya. Hajib seorang laki-laki dari Tus menangis menyaksikan peristiwa itu. Maḥmūd ibn Ghaylān, Abū Aḥmad al-Marwāzī bertanya pada Ḥanbal apa yang terjadi dengan *miḥnah*? Ḥanbal berkata bahwa Yaḥyá ibn Yaḥyá berkata: Qur'an

---

[308]al-Ḥanbalī, *Ṭabaqāt al-Fuqahā' al-Ḥanābilah*, 207.
[309]al-Ḥanbalī, *Ṭabaqāt al-Fuqahā' al-Ḥanābilah*, 237.

adalah makhluk, maka ia kafir, untuk itu jangan berbicara, bergaul dan menikahi dengan keluarga mereka.[310]

Setelah pemenjaraan itu berlangsung satu malam datanglah sejumlah pendukung Ibn Ḥanbal termasuk al-Sijzī mendatangi al-Mu‘taṣim, maka dihadapkanlah Ḥanbal dengan pendukungnya. al-Mu‘taṣim bertanya pada Ḥanbal yang disaksikan oleh pendukungnya, bagaimana dengan penangkapanmu semalam?. Alhamdulillah saya baik-baik, namun penangkapan ini ajaib bagi saya.[311] Apa yang membuat ajaib, tanya khalifah ?. Ḥanbal menjawab, bahwa dia bermimpi berdialog dengan al-Mu‘taṣim. Dalam mimpi itu, Ḥanbal berkata pada al-Mu‘taṣim, jika al-Qur’an dianggap mati, maka aku akan memandikannya, mengkafaninya dan mensalatinya dan menguburkannya. Lalu al-Mu‘taṣim berkata: “celakaklah kau Ḥanbal, apakah al-Qur’an mati ?. Aḥmad berkata: “Engkau juga akan mati karena setiap makluk akan mati”. al-Mu‘taṣim menjawab: “Ḥanbal telah mengalahkan kita, mengalahkan kita, maka Ibn Abī Duwād dan Baṣīr al-Marīsī berkata: “bunuhlah dia”. Tetapi, aku telah berjanji tidak akan membunuhnya dengan pedang. Bagus, kata al-Mu‘taṣim maka siksalah dengan cemeti hingga mati. Berapa kali cemiti untuk membunuhnya ?. Cukup 10 kali cemeti.[312]

Penyiksaan atas nama perbedaan pendapat terhadap Ibn Ḥanbal sungguh berada pada posisi melanggar HAM, di mana

---

[310]al-Ḥanbalī, *Ṭabaqāt al-Fuqahā’ al-Ḥanābilah,* 463.
[311]al-Ḥanbalī, *Ṭabaqāt al-Fuqahā’ al-Ḥanābilah*, 237.
[312]al-Ḥanbalī, *Ṭabaqāt al-Fuqahā’ al-Ḥanābilah,* 238.

ketika dicemeti pakaiannya dilucuti dan diganti dengan kain penutup yang tipis, tangan diikat dengan tali. Duwād berkata pukullah *yā amīr al-mu'minīn*. al-Mu'taṣim berkata: pukullah, maka dipukullah dengan satu cemeti. Ḥanbal berkata *al-ḥamdulillāh*, pukulan kedua: *māshā Allāh*, pukulan ketiga bilang: *lā ḥawla wa lā quwwata illā billāh*", pukullah, dan memasuki pukulan keempat Ḥanbal terkulai, hampir jatuh, kepalanya melihat ke langit. Setelah itu al-Mu'taṣim berkata: lepaskan dia, maka Duwād mendekatinya dan berkata: Wahai Aḥmad katakan pada kupingku: bahwa al-Qur'an adalah makhluk hingga kamu dibebaskan oleh khalifah. Ḥanbal menjawab: wahai Duwād katakanlah bahwa al-Qur'an adalah kalam Allah, bukan makhluk agar kamu dibebaskan dari siksaan Allah.[313] Akhirnya Ḥanbal dipenjarakan lagi. Keesokan harinya dimihna kembali dihadapan publik termasuk di dalamnya al-Sijzī. al-Mu'taṣim memulai mihnanya dengan bertanya: bagaimana keadaan pemenjaraannmu tadi malam ? Ḥanbal menjawab *alhamdulillāh*, dan tadi malam saya bermimpi lagi, apa mimpi kamu ? Aku bermimpi seakan dua singa hendak menangkapku, tetapi tidak berani dan bahkan memberiku kitab yang menceritakan mimpi Ibn Ḥanbal. al-Mu'taṣim berkata: Wahai Ḥanbal apa isi mimpimu ? Ḥanbal menjawab: Apa kamu bersama al-Qur'an, ya, aku membacanya dan mengerti isinya. *Ya amīr al-mu'minīn*, aku bermimpi seakan kiamat telah tiba di mana semua orang berada dalam satu jalan

---

[313]al-Ḥanbalī, *Ṭabaqāt al-Fuqahā' al-Ḥanābilah*, 239.

menghadapi pertanyaan Allah, kemudian aku dipanggil dan ditanya soal penyiksaan yang diterima dari al-Mu‘taṣim.[314] Tuhan bertanya kepada Ḥanbal: mengapa kamu dipukul. Ḥanbal menjawab: berkaitan dengan al-Qur’an. Tuhan bertanya: apa al-Qur’an itu ? Ḥanbal menjawab: *Kalāmuka Allāhumma laka*, dari mana tahu itu, dari al-Razāq, maka dipanggilah al-Razzāq dengan pertanyaan yang sama. Secara berturut-turut dijawab dari Mu‘ammar, dari al-Zuhrī, dari ‘Urwah, dari ‘Ā’ishah, dari Nabi, dari ‘Isrā’īl, dari Isrāfīl, dari *al-lawḥ al-maḥfūẓ*, dari *al-qalām*, dari Allah. Dan Allah kemudian membenarkan transmisi itu hingga Ibn Ḥanbal, bahwa *al-Qur’ān kalāmī ghayru makhlūq*.[315] Bagaimana sikap al-Mu‘taṣim terhadap mimpi Ḥanbal itu ?. Sulaymān al-Sijzī mengatakan, bahwa al-Mu‘taṣim berdiri dan mengatakan engkau benar ya Ibn Ḥanbal dan al-Mu‘taṣim bertaubat, dan memerintahkan untuk memukul Ruqbah Baṣar al-Marīsī dan Ibn Abī Duwād, dan memuliakan Aḥmad, dan membebaskan Ḥanbal dan dibawanya ke rumahnya.[316] Ibrāhīm ibn Sa‘īd al-Jawharī berkata, bahwa al-Karābisī dan ibn Thaljī bahwa al-Qur’an adalah makhluk, Ibn Ḥanbal berkata: barang siapa mengatakan bahwa اللفظ بالقران مخلوق adalah *jahmīyah*.[317]

Siksaan ternyata tidak saja dialami oleh Ibn Ḥanbal, tetapi juga oleh penganutnya. Diriwayatkan oleh Yaḥyá ibn Mu‘īn, bahwa Aḥmad ibn Naṣr ibn Mālik al-Khuzā‘i, penganut Ibn

[314]al-Ḥanbalī, *Ṭabaqāt al-Fuqahā’ al-Ḥanābilah,* 239.
[315]al-Ḥanbalī, *Ṭabaqāt al-Fuqahā’ al-Ḥanābilah,* 241.
[316]al-Ḥanbalī, *Ṭabaqāt al-Fuqahā’ al-Ḥanābilah,* 241.
[317]al-Ḥanbalī, *Ṭabaqāt al-Fuqahā’ al-Ḥanābilah,* 146.

Ḥanbal, dibunuh oleh Khalifah al-Wāthiq karena keenganannnya mengakui kemakhlukan al-Qur'an.[318] Yaḥyá ibn Mu'īn berkata, bahwa al-Khuzā'ī dibunuh oleh al-Wāthiq pada tahun 231H pada bulan Sha'ban kerena penolakannya pada doktrin kemakhlukan al-Qur'an.[319] Yaḥyá ibn Mu'īn meriwayatkan bahwa al-Khuzā'ī dibunuh pada zaman kekhalifahan al-Wāthiq, kepalanya dipenggal, dibawa ke Bagdad, disalib di pintu istana. Dikatakan oleh Ja'fār ibn Muḥammad al-Ṣā'igh: "ketika dipenggal kepalanya berkata: *lā ilāha illā Allāh.*[320] Pada suatu hari al-Wāthiq menanyakan soal kemakhlukan al-Qur'an pada al-Khuzā'ī. al-Khuzā'ī menjawab: "*kalāmullāh*", disuruhlah algojo memenggal kepalanya dengan pedang, kemudian kepalanya digantung di Baghdad beberapa hari di pintu Barat, beberapa hari di pintu Timur Istana Bagdad.[321]

Diriwayatkan oleh Ibrāhīm ibn Ismā'īl ibn Khalāf, bahwa ketika al-Khuzā'ī dibunuh dan disalib, kepalanya membaca *al-Qur'ān* Surat al-'Ankabūt, ayat 1 dan 2: *alif lām mim, aḥasiba al-nās an yutrakū an yaqūlū āmannā wa-hum lā yuftanūn*".[322] Diriwayatkan oleh Aḥmad ibn Kāmil al-Qāḍī: al-Khuzā'ī dibawa ke Bagdad dari Surramanrā, maka al-Wāthīq membunuhnya pada hari Kamis dua hari menjelang bulan puasa pada tahun 231 H, pada hari Sabtu disalib kepalanya di Bagdad. Kepalanya putih dan berjenggot, al-Mutawakkil menyaksikan pada malam hari

[318]al-Ḥanbalī, *Ṭabaqāt al-Fuqahā' al-Ḥanābilah*, 9.
[319]al-Ḥanbalī, *Ṭabaqāt al-Fuqahā' al-Ḥanābilah,* 126-7.
[320]al-Ḥanbalī, *Ṭabaqāt al-Fuqahā' al-Ḥanābilah,* 128.
[321]al-Ḥanbalī, *Ṭabaqāt al-Fuqahā' al-Ḥanābilah,*10 dan 126.
[322]al-Ḥanbalī, *Ṭabaqāt al-Fuqahā' al-Ḥanābilah*, 127.

kepalanya menghadap Kiblat dan membaca al-Qur'an dengan lisannya.[323] Diriwayatkan oleh Yaḥyá ibn Sahl al-Thaqāfī, bahwa Aḥmad ibn Ibrāhīm al-Anmāṭī berkata, "al-Khuzā'ī bermimpi Nabi, bertanya pada Rasulullah siapa panutan pada abad ini, Nabi menjawabnya, "wajib bagi kamu ikut Ibn Ḥanbal."[324]

Diriwayatkan oleh Muḥammad ibn Ibrāhīm al-Bushinjī (w.290), bahwa Ibn Ḥanbal mengalami kehidupan sosial-politik empat Khalifah 'Abbāsīyah, yaitu al-Ma'mūn, al-Mu'taṣim, al-Wāthiq, dan al-Mutawakkil. Pada masa tiga khalifah pertama, Ḥanbal mengalami siksaan baik intelektual maupun kekerasan, yaitu dipukul dan dicambuk agar menuruti ijtihad khalifah. Tetapi, Ḥanbal tetap bersikukuh pada pendirian bahwa al-Qur'an adalah kalam Allah. Pada masa al-Mutawakkil, Ḥanbal mendapatkan kehormatan dan perlindungan dari siksaaan (*imtahana ayyāma al-Mutawakkil bi al-takrīm wa al-ta'dīm*).[325] Namun demikian, Ḥanbal melarang anaknya diperlakukan secara istimewa, misalnya dikasi harta demi meluluhkan sikap Ḥanbal sebagai refleksi sikap asketisme Ḥanbal.[326] Pada suatu ketika di Istana al-Mutawakkil dikunjungi para Aṣḥāb al-Ḥadīth, mereka dijamu dengan makanan enak selama 18 hari. Namun, Ḥanbal tidak mencicipi sedikitpun dari hidangan yang disiapkan al-Mutawakkil.

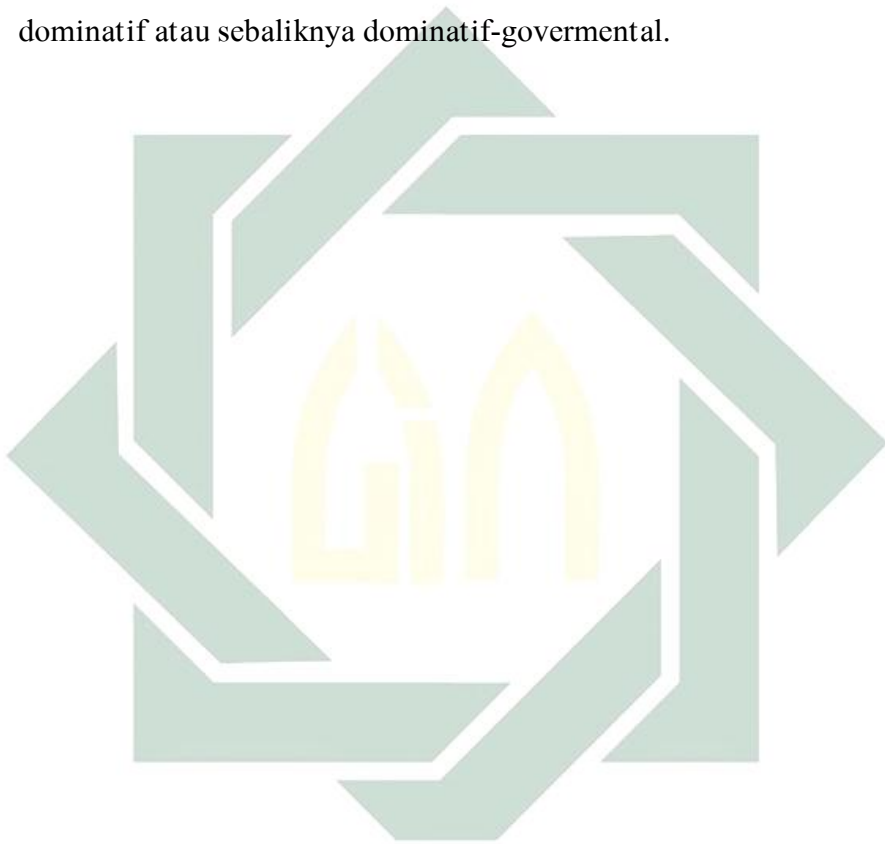
Dari apa yang disajikan di atas sampai pada pemikiran bahwa respon kuasa khalifah al-Ma'mūn dan penerusnya dalam

[323]al-Ḥanbalī, *Ṭabaqāt al-Fuqahā' al-Ḥanābilah*, 128.
[324]al-Ḥanbalī, *Ṭabaqāt al-Fuqahā' al-Ḥanābilah*, 126.
[325]al-Ḥanbalī, *Ṭabaqāt al-Fuqahā' al-Ḥanābilah*, 368.
[326]al-Ḥanbalī, *Ṭabaqāt al-Fuqahā' al-Ḥanābilah,* 368.

menghadapi oposisi Ibn Ḥanbal secara keseluruhan menganut model dominatif. Baru pada era al-Mutawakkil bersamaan dengan kepentingan kuasa kekhalifahan, respon kuasa dominatif bergeser pada model governmental. Pergantian Duwāt sebagai qāḍī pada zaman al-Mutawakkil oleh putra Ḥanbal, serta perubahan sikap 'Abbāsīyah pada era al-Mutawakkil ke dalam hubungan yang bersahabat dengan Ibn Ḥanbal menunjukkan perubahan model dominatif pada governmental. Namun demikian, perubahan itu tidak merepresentasikan model yang sebenarnya. Karena, perubahan itu lebih disebabkan kebutuhannya untuk memperoleh dukungan ulama dalam memperkuat kuasa kekhalifahannya. Kekhalifahan tidak bisa kuat tanpa dukungan ulama dan massa penganutnya. Dukungan ulama dibutuhkan tidak saja melawan blok authokratik, tetapi juga menghadapi tantangan meningkatkan peran militer atau sultan dalam sistem kekhalifahan 'Abbāsīyah.[327]

Berdasarkan perilaku politik *miḥnah* yang telah diperankan oleh rezim al-Ma'mūn terhadap tindakan oposisional ibn Ḥanbal dan pengikutnya dapatlah dirumuskan sejumlah pemikiran sebagai berikut: Pertama, bahwa pendekatan dominatif menjadi jalan utama bagi rezim al-Ma'mūn dalam menghadapi sikap oposisional Ibn Ḥanbal melalui kebijakan *miḥnah*. Pendekatan kuasa dominatif tersebut terus berlangsung hingga era al-Wāthiq. Kedua, bahwa ternyata Ibn Ḥanbal dalam melakukan oposisi pada khalifah tidak saja menggunakan teks, tetapi juga argumen rasional

[327]Watt, *Islamic Political Thought*, 88.

seperti ungkapannya bahwa bila al-Qur'an adalah makhluk berarti al-Qur'an bisa lenyap sebagaimana makhluk lainnya. Ketiga, bahwa pada setiap respon kuasa pemerintah terhadap opososi selalu mengandung dua dimensi kuasa, yaitu governmental-dominatif atau sebaliknya dominatif-govermental.

Paket 10

RELASI KUASA
GOVERMENTAL-DOMINATIF
DALAM MENGHADAPI KONFLIK POLITIK:
Perspektif Sejarah Nabi Muhammad SAW

Pendahuluan

Perkuliahan pada paket ini difokuskan pada perbincangan tentang model relasi kuasa govermental-dominatif yang pernah dilakukan oleh Nabi Muhammad SAW dalam menghadapi kelompok yang menentang kebijakan dan eksistensi pemerintah yang berkuasa. Materi ini menjawab permasalahan secara sosiologis: apa dan bagaimana model relasi dominatif mengalami proses konstruksi, sembari mencari relevansinya untuk diterapkan dalam relasi kuasa era kontemporer.

Strategi yang digunakan dalam mendiskusikan issu dengan metode *problem based learning* dan *inquiry studies.* Metode ini sangat menantang, karena mensyaratkan kemampuan berfikir dealektik-reflektif dan penguasaan materi yang memadai dari seorang dosen. Penerapan metode dimaksud diwujudkan dalam 5 tahap saintifik, yaitu *observing*, *questioning*, *exploring*, *associating*, dan *communicating* atau *presenting*. Agar proses interaksional tersebut terfasilitasi dengan baik dibutuhkan media yang relevan untuk itu, baik dalam bentuk manual, maupun ICT dengan segala perangkat yang dibutuhkan.

Rencana Plaksanaan Perkuliahan

Kompetensi Dasar

Mahasiswa mampu mendeskripsikan dan menganalisis model relasi kuasa govermental-dominatif dalam menghadapi konflik politik yang terjadi pada zaman awal Islam.

Indikator

Pada akhir perkuliahan mahasiswa diharapkan dapat:

1. Mendiskripsikan model relasi kuasa govermental-dominatif;
2. Mendiskripsikan konteks diterapkannya model govermental-dominatif oleh Nabi Muhammad SAW;
3. Menganalis implikasi model relasi kuasa govermental-dominatif.

Waktu: 2x 50 menit

Materi Pokok:

Model Relasi kuasa govermental-dominatif dengan mengambil kasus kepemimpinan Nabi Muhammad SAW dalam menghadapi perlawanan kelompok penentang di Madinah.

Kegiatan Perkuliahan

Kegiatan awal (15 menit)

1. Menyampaikan pentingnya materi dalam paket ini dari perspektif keilmuan dan kehidupan kontemporer
2. Membagi mahasiswa ke dalam beberapa kelompok sesuai dengan kebutuhan dan sumber belajar tersedia

Kegiatan Inti (70 menit)

1. Masing-masing kelompok melakukan kegiatan *observing* tentang konflik otoritas melalui penugasan melakukan riset awal, atau membuat

peta konsep (*mind maping*) baik yang dituangkan dalam media manual, atau ACT yang relevan dengan pokok pembahasan dimaksud.

2. Masing-masing kelompok atau salah satu kelompok mengajukan pertanyaan dari hasil pengamatan dimaksud

3. Masing-masing kelompok melakukan *exploring,* yaitu menjawab pertanyaan terkait dengan tema yang telah dipersiapkan, dan dilanjutkan dengan presentasi dan tanggapan dari masing-masing kelompok. Setiap kelompok memiliki tema yang sama, yaitu: dalam ruang sub tema:Model relasi kuasa govermental-dominatif.

4. *Associating*, yaitu melakukan penguatan hasil diskusi dengan cara mengaitkan dengan ilmu lain dan kehidupan kontemporer. Dalam hubungan ini, pengampu memberikan kesempatan kepada mahasiswa untuk menguji asosiasi dimaksud dengan perspektif, atau paling tidak menanyakan dari perspektif lain.

5. *Communicating*, yaitu mahasiswa baik secara individial, atau secara kelompok menyampaikan kesimpulan tau refleksi.

Kegiatan Penutup (10 menit)

15.Refleksi bersama atas keseluruhan proses interaksional.

16.Dosen memberikan konfirmasi dan penguatan secara teoritik

3. Dosen memberikan motivasi dalam bentuk saran/nasehat/ wawasan sebagai *lesson learn* dari materi yang didiskusikan.

Lembar Kegiatan

Mahasiswa membuat Peta Konsep tentang model relasi kuasa govermental-dominatif Nabi Muhammad SAW dari bacaan yang telah disediakan dalam Buku Ajar, dan hasil eksplorasi sumber lainnya.

Tujuan

Menuangkan ide dalam peta konsep (*mind maping*) tentang model relasi kuasa pemerintah dalam menghadapi konflik politik yang pernah terjadi dalam sejarah Islam zaman awal.

Bahan dan Alat

Kertas plano, spidol berwarna, dan isolosi, atau dan LCD

Langkah Kegiatan

1. Tentukan ketua kelompok untuk memandu diskusi kelompok
2. Diskusikan materi yang telah ditentukan dengan anggota kelompok
3. Tuliskan hasil diskusi dalam bentuk Peta Konsep
4. Tempelkan hasil kerja kelompok di papan tulis/ dinding kelas
5. Pilihlah satu anggota kelompok untuk presentasi
6. Presentasikan hasil kerja kelompok secara bergiliran dengan waktu masing-masing kurang lebih 5 menit
7. Berikan tanggapan/klarifikasi dari presentasi.

Uraian Materi

Paket 10
RELASI KUASA GOVERMENTAL-DOMINATIF DALAM MENGHADAPI KONFLIK POLITIK: Perspektif Sejarah Kemimpinan Nabi Muhammad SAW

Pola governmental-dominatif merupakan kepemimpinan ideal dalam sejarah politik Islam, yaitu sebagai sebuah pendekatan kuasa yang diperaktekkan oleh Nabi dalam mengelola oposisi dalam kepemerintahan Madinah. Model dimaksud mengandung dua dimensi, yaitu di satu sisi hak rakyat untuk melakukan koreksi terhadap kebijakan pemerintah diakui, tetapi di sisi yang lain hak rakyat tidak boleh membahayakan keutuhan negara sehingga konflik yang terjadi melahirkan konsensus sebagaimana dicontohkan oleh Nabi dalam sistem kepemerintahan Madinah.

Mengkonsultasikan dua model respon yang telah dikemukakan di muka dengan model Nabi sebagai idealitas sejarah adalah sangat penting bagi upaya membangun sistem politik yang berkeadaban, yaitu bangunan politik yang memberikan ruang bagi oposisi. Dalam upaya memotret respon pemerintah dalam menghadapi gerakan oposisi Khawārij dan Ḥanābilah dengan khazanah oposisi zaman Nabi sebagai idealitas sejarah Islam difokuskan pada pertanyaan; manakah yang lebih dekat dengan model kepemimpinan Nabi? Sebagai batasan kajian, bahwa konsultasi ini difokuskan pada kepemimpinan Nabi Muhammad dalam menghadapi oposisi kaum Yahudi. Karena setelah Yahudi

diusir dari Madinah, relatif tidak ada lagi tindakan oposisi dari masyarakat Madinah terhadap kepemimpinan Nabi Muhammad SAW.

Para sejarawan pada umumnya mengungkap sejarah pemerintahan pada zaman Nabi dari sudut pandang kebijakan eksternal yang disebut kebijakan *maghāzī*, adalah kebijakan yang menfokuskan pada aspek perluasan kekuasaan ke luar Madinah sehingga dengan demikian informasi mengenai kebijakan internal Nabi, khususnya terkait dengan gerakan oposisi, banyak tidak terungkap. Mereka memberi penekanan pada tantangan dan ancaman yang dihadapi Nabi dari luar, padahal keunggulan kepemimpinan politik Nabi tidak saja dalam bidang politik luar negeri, tetapi juga politik dalam negeri, yaitu kemampuannya mengelola kekuatan oposisi dalam sistem Madinah. Tidak bisa dipungkiri bahwa untuk membangun konfederasi Madinah yang kuat tidak bisa lain, kecuali harus membangun politik internal, khususnya dalam menghadapi oposisi, baik yang terselubung maupun yang terang-terangan.

Kepemimpinan Nabi Muhammad SAW dalam membangun sistem umat berada dalam medan oposisi yang sangat dinamis dan produktif mulai dari periode Mekah hingga Madinah, bahkan dirinya merupakan objek tindakan oposisional Quraysh sejak awal sosialisasi kenabiannya di Mekah. Proses konstruksi oposisi pada Nabi di Madinah pertama kali dapat dilacak melalui pendekatan konflik yang terjadi di Madinah, yaitu antara suku Aws dan Khazraj. Antagonisme tersebut telah lama berlangsung sebelum

kedatangan Islam di mana keduanya sama-sama kuatnya sehingga belum pernah terjadi kemenangan dan kekalahan sejati yang bisa diraih oleh salah satu pihak. Antagonisme mana menjadi momentum bagi peran kepemimpinan Nabi untuk melakukan komunikasi politik dengan lapisan tertentu dari kalangan mereka, dan seakan menjawab kebutuhan Madinah pada seorang figure yang mampu mendamaikan konflik kedua suku tersebut.

Sebelum kehadiran peran kepemimpinan Nabi di Madinah telah muncul seorang tokoh sebagai calon pemimpin (*mālik*) Madinah yang ketika itu hanya menunggu penobatan, yaitu ʻAbdullāh ibn ʻUbayy. Keadaan tersebut berubah ketika tokoh muda Khazraj, yang dipimpin Ayas, mendengarkan khutbah Nabi di Mekah dan tertarik kepadanya sehingga mereka menawarkan Nabi agar hijrah ke Madinah untuk menjadi arbiter antara suku Aws dan Khazraj. Tentu, gagasan tersebut ditolak mentah-mentah oleh generasi tua sehingga hampir melahirkan perang antara Aws dan Khazraj.[328] Walau demikian, posisi Nabi di mata Madinah memperoleh dasar pijaknya dari unsur generasi muda yang ditandai dengan diadakannya muasyawarah kepala suku, dan membuat ikrar kesetiaan pada Nabi.[329]

Ketidakhadiran ʻAbdullah ibn Ubayy dalam ikrar tersebut menandai kelahiran oposisi pertama pada Nabi di Madinah.

---

[328]Abū Muḥammad ʻAbd al-Malik ibn Hishām al-Muʻārifī, *Sīrat Nabawīyah li Ibni Hishām*, (Beirut: Dār al-Fikr, 1415H/1994 M), Juz II , 69.

[329]Daftar peserta musyawarah pertama diketemukan dalam Ibn Ishak, bahwa Ibn Ubayy tidak disebut-sebut sebagai peserta musyawarah, tetapi dalam musyawarah Aqabah II dia ikut, lihat al-Muʻārifī, *Sīrat Nabawīyah li Ibni Hishām*, Juz II, 73, 86-87 dan 176.

Peristiwa ini menyiratkan makna konflik generasi tua dan muda dalam menghadapi kehadiran Nabi di Madinah sebagaimana terlihat dalam kasus kesediaan putra ‘Abdullah Ibn Ubayy untuk membunuh ayahnya sendiri demi membela Nabi. Dukungan generasi muda pada Nabi menjadi sarana konsolidasi bagi penguatan penganutnya di Madinah, sehingga sebelum Nabi hijrah ke Madinah telah ada sejumlah umat Islam, pendukung yang siap menerima kehadirannya di Madinah.[330] Dari kalangan Aws dan Khazraj adalah Sa‘ad Ibn Mu‘az dan Usa‘id Ibn Hudayr yang sudah masuk Islam.[331] Nabi lebih fokus pada lapisan generasi muda, mungkin kepemimpinan politik Nabi bisa digunakan lebih efektif mengingat mereka lebih terbuka menerima hal yang baru dan relatif lebih mudah untuk melakukan kerjasama. Tindakan oposisional ‘Abdullah Ibn ‘Ubayy berikutnya adalah sikapnya yang tidak memfasilitasi awal kehadiran Nabi saat hijrah ke Madinah. Fakta sejarah ini menggambarkan bahwa Nabi ketika memasuki Madinah pertama kali pada derajat tertentu mengalami perlakuan oposisional dari sejumlah masyarakat Madinah, di antaranya dari ‘Abdullāh Ibn Ubayy.[332]

---

[330]Ibn Hishām al-Mu‘ārifī, *Sīrat Nabawīyah li Ibni Hishām*, Juz II, 80.

[331]Ibn Hishām al-Mu‘ārifī, *Sīrat Nabawīyah li Ibni Hishām*, Juz II, 77.

[332]Tindakan oposisional lainnya terkait pula dalam sikap masyarakat Madinah dalam menerima pertama kali di Madinah. Adalah Ibn Ubayy menolak kehadiran Nabi di rumahnya dan meminta mencari tempat lain. Informasi lebih lanjut mengenai sikap masyarakat Madinah dalam menyambut kehadiran Nabi saat hijrah ke Madinah, Ibn Hishām al-Mu‘ārifī, *Sīrat Nabawīyah li Ibni Hishām*, Juz II, 140; Ibn Athīr, *al-Bidāyah wa-al-Nihāyah fī al-Tārīkh*, Juz III (Kairo: t,p., 1351H), 199 dan 202. Lihat pula Aḥmad ibn Ya‘qūbī, *Tārīkh al-Ya‘qūbī,* Juz II, 33.

Oposisi kalangan Aws dan Khazraj muncul lagi pada pasca Perang Badar sekitar abad 1-2H yang didorong oleh kebijakan Nabi yang tidak memberikan harta rampasan pada mereka. Perang Badar melahirkan paradoks politik dan ekonomi. Secara politik perang tersebut dapat menyatukan masyarakat Madinah melawan oposisi Quraysh Mekah, sehingga konflik Aws dan Khazraj tenggelam karenanya, di samping dapat menaikkan citra Nabi di mata Quraysh Mekah karena memenangkan peperangan. Sebaliknya, secara ekonomi peperangan tersebut melahirkan oposisi dari suku Aws dan Khazraj yang ikut perang, karena mereka merasa kecewa tidak memperoleh bagian harta rampasan perang. Antagonsisme suku Aws dan Kharzraj menjadi dasar kebijakan bagi Nabi untuk tidak membagikan harta rampasan perang kepada kedua suku tersebut, maka jalan keluarnya dibagikan pada *Muhājirīn*, sebab kalau diberikan pada salah satu dari kedua suku yang bertikai tersebut akan melahirkan peperangan antara keduanya yang pada gilirannya membahayakan keutuhan Madinah.[333] Berkaitan dengan kasus inilah turun ayat al-Qur'an, Surat al-Anfal, ayat 5 yang mengatakan, bahwa motif orang-orang yang berangkat ke Perang Badar adalah untuk mendapatkan hadiah harta rampasan. Bahkan ada yang berpendapat kekecewaan itu sampai pada tingkat frustasi sebagaimana ditafsirkan oleh al-Samhūdī.[334]

---

[333]al-Mu'ārifī, *Sīrat Nabawīyah li Ibni Hishām*, Juz II, 322.

[334]Nur al-Dīn 'Alī. B. Aḥmad al-Samhūdī, *Wafā' al-Wafá bi Akhbār Dār al-Muṣtafá*, Juz I (Beirut: t.p., 1955), 282.

Kemenangan tentara Madinah dalam perang Badar menaikkan citra Nabi sebagai pemimpin Madinah, tetapi tidak berarti tidak memperoleh perlawanan dari dalam pemerintahannya, bahkan justru sebaliknya pada pasca-Perang Badar oposisi semakin menampakkan manifestasinya sebagaimana ditandai dengan tindakan oposisional Ibn Ubayy dalam Perang Uhud. Dalam perang ini sejak dari awal sudah terjadi sikap oposisional dalam pengambilan keputusan apakah harus menyongsong pasukan Mekah di luar Madinah, ataukah bertahan di Madinah. Sejumlah prajurit meminta menghadapi musuh di luar, sedangkan Nabi lebih berpendapat bertahan di kota. Namun, ketika diputuskan menghadapinya di luar kota, muncul tindakan oposisional atas keputusan tersebut dari kelompok Ubayy. Maka, Nabi berkata: "seorang prajurit sekali mengangkat senjatannya, tidak boleh meletakkan senjata sebelum perang usai." Sikap oposisional Ibn Ubayy terhadap Nabi ditunjukkan dalam keputusannya mengundurkan diri bersama pasukannya dari medan Perang Uhud. Nabi dalam hal ini tidak bisa memaksa mereka untuk ikut berperang karena berdasarkan '*ahd al-ummah*, bahwa mereka berkewajiban mempertahankan Madinah bila ada serangan musuh, sementara itu Perang Uhud terjadi di luar Madinah. Dalam pandangan al-Wakidi bahwa tindakan ini merupakan taktik oposisi Ibn Ubayy pada Nabi.[335] Dengan demikian dapat dikatakan, bahwa

---

[335]Motif masyarakat Madinah ikut serta dalam Perang Uhud adalah untuk membela komunitas Madinah dalam arti banyak saudara-saudaranya yang masuk Islam ikut berperang. Mereka bertempur tanpa ada hubungan baik dengan

tindakan oposisional Ibn Ubayy pada Nabi baik pada era awal kehadiran Nabi di Madinah, maupun dalam era pertumbuhan umat Madinah semata-mata merupakan manifestasi kegagalannya untuk menjadi pemimpin Madinah. Oposisi itu mejadi manifes pada saat Nabi membutuhkan dukungan, dan kemunculan tersebut digunakan dalam rangka untuk memperlemah posisi Nabi.

Tindakan oposisional tidak saja muncul dari lingkaran jauh, tetapi juga muncul dari lingkaran dekat. Sikap kritis 'Umar Ibn al-Khaṭṭāb terhadap Nabi berkaitan dengan perjanjian Hudaybīyah adalah contoh untuk itu. Peristiwa itu terjadi sekitar tahun 7-9H. Periode ini merupakan capaian yang membanggakan bagi Nabi, karena kepemimpinannya berhasil di Madinah, dalam mana keamanan Madinah kondusif sehingga citra Nabi di mata Qursysh Mekah semakin naik pamornya. Sehubungan dengan kondusivitas politik Madinah, Nabi mencoba menguji respon Mekah terhadap apa yang yang telah dicapai di Madinah dengan mengumumkan niatnya untuk berangkat ke Mekah melakukan umrah tanpa bersenjata. Tetapi, ia bersama rombongan terpaksa berkemah di Hudaybīyah karena harus melakukan perundingan terlebih dahulu dengan tokoh Quraysh.[336] Dalam perundingan itu ditandatanganilah sebuah perjanjian yang disebut Perjanjian Hudaybīyah yang isinya: bahwa Nabi menunggu satu tahun lagi

---

Islam atau Nabi. Hasrat untuk melindungi kaum dan kehormatannya sendiri merupakan ciri khas konsep sosial pra-Islam, lihat al-Mu'ārifī, *Sīrat Nabawīyah li Ibni Hishām*, Juz III, 93-95.

[336]Ya'qūbī, *Mu'jam al-Buldān,* Juz II (Beirut: t.p., 1956), 229.

untuk menunaikan umrah. Dengan perjanjian itu, Nabi bersama rombongannya kembali ke Madinah.[337]

Sudah barang tentu, kebijakan Nabi menerima Perjanjian Hudaybīyah yang dipimpin oleh juru runding 'Uthmān itu melahirkan banyak pertanyaan di kalangan sahabat, bahkan menuai kritik dari 'Umar Ibn al-Khaṭṭāb mengapa dia mau didikte oleh kaum oposan Mekah. Menghadapi kasus itu, ada dua sikap: setuju dan tidak setuju. Kelompok yang setuju menyatakan bahwa mereka siap mati untuk Nabi.[338] Kelompok yang tidak setuju meninggalkan Ḥudaybīyah, tetapi kemudian Nabi mampu meredamnya dengan baik. Mereka dipanggil kembali oleh Nabi, kemudian mereka berikrar tidak akan meninggakan Nabi, dan akan bertempur dipihaknya bila perlu.[339] Apa makna kebijakan Nabi itu dari sudut pandang politik?. Nabi menghadapi tindakan oposisional Mekah, dan kalangan sahabat yang tidak setuju dengan kebijakan Nabi melakukan perjanjian Hudaybīyah dengan penuh kesabaran dan mengutamakan negosiasi. Kebijakan itu menandakan betapa Nabi adalah seorang politikus yang handal, cakap atau *ḥilm,* lebih mengutamakan model ralasi kuasa govermental dalam menghadapi kelompok oposisi. Ini juga menunjukkan bahwa tindakan oposisional dari lingkaran dalam (*inner circle*) yang direpresentasikan oleh Ibn Ubayy pada Nabi dalam menghadapi Perang Uhud, dan sikap kritis 'Umar pada

---

[337]al-Mu'ārifī, *Sīrat Nabawīyah li Ibni Hishām*, Juz II, 321.
[338]al-Balādhurī, *Ansāb al-Ashrāf,* Juz I, 350.
[339]al-Mu'ārifī, *Sīrat Nabawīyah li Ibni Hishām,* III, 330.

kebijakan Nabi dalam Perjanjian Hudaybīyah masih berada pada level *soft opposition*, yaitu oposisi yang tidak mengarah pada pemakzulan.

Berbeda dengan oposisi dari komunitas dekat, oposisi dari komunitas jauh seperti yang direpresentasikan oleh Yahudi jauh lebih bercorak *hard opposition* sebagaimana akan dijelaskan berikut ini. Banyak sekali referensi tentang gerakan oposisi yang dilakukan Yahudi terhadap Nabi sebagai cerminan betapa seriusnya permusuhan Yahudi pada Islam. Namun, pada umumnya mereka menyatakan oposisi dimaksud sebagai persoalan agama semata, seakan tidak ada dimensi sosial-ekonominya.[340] Dengan demikian untuk memahami oposisi Yahudi Madinah diperlukan multi pendekatan sebagaimana diutamakan dalam penelitian ini. Ada tiga oposan yang akan menjadi objek bahasan ini, yaitu Banū Qaynuqā‘, Banū Nadhīr dan Banū Qurayzah. Apakah motif oposisi mereka dan bagaimana idealitas model respon kuasa Nabi dalam memperlakukan oposisi dimaksud akan menjadi pokok diskusi.

---

[340]Hirsberg menyimpulkan bahwa Yahudi berimigrasi ke Arabia Utara pada abad pertama Masehi dihubungkan dengan zaman Musa, Z.Hirsber, *Israel be-Arab* (Tel-Aviv: t.p., 1950), khususnya bab 7 & 9); A.J.Wensink, *Muhammad and the Jews in Madina* (Berlin: t.p., 1975), 23-31. Suku Yahudi di Madinah memiliki tiga kelompok besar, yaitu Banū Qainuqa', Banū Nadhīr, dan Banū Qurayzah. Banū Nadhīr dan Qurayzah diperkirakan berasal dari kalangan pendeta Yahudi sehingga mereka disebut *al-kahinan*, tetapi ada yang berpendapat bahwa *kahin* tidak ada hubungannya dengan kependetaan Yahudi, tetapi lebih merupakan tradisi Arab sebelum Islam. Banū Qainuqa' merupakan sekutu suku Khazraj, sedangkan Banū Nadhīr dan Qurayzah merupakan sekutu suku Aws. Suku-suku inilah yang melakukan oposisi pada Nabi. Pada zaman pra-Islam, sebelum suku Aws dan Khazraj berimigrasi ke Madinah, Yahudi telah menjadi komunitas yang dihormati oleh masyarakat Madinah karena keunggulan agamanya dan ekonomi, lihat N.A. Stillman, *The Jews of Arab lands*, Jilid I (Philadelphia: t.p.,1979), 3.

Yahudi memiliki karakter bawaan yang suka melakukan tindakan oposisional sebagaimana ditunjukkan dalam sejumlah ayat al-Qur'an, yang pada intinya mengabadikan beberapa kali pelanggaran Yahudi terhadap perjanjian yang telah dilakukan oleh Yahudi era Samarra hingga era Madinah,[341] dan pengingkaran terhadap kenabian Muḥammad. Di antaranya adalah Surat al-Anfāl (8) ayat 56 sebagaimana dilakukan oleh Yahudi Qurayzah,[342] Surat al-Hashr (59), ayat 5 berkaitan dengan oposisi Banū Nadhīr yang berakhir pada pembakaran kurma dan pengusirannya dari Madinah.[343] Kebanyakan para mufassir melihat tindakan

---

[341]Nabi dalam mengidentifikasi oposisi Yahudi kadangkala menggunakan istilah Samara, mungkin karena tingkah laku Yahudi sehari-hari di Madinah yang suka melanggar perjanjian mengingatkan Nabi Muhammad pada perilaku Yahudi Samara pada zaman Musa. Konteks Samara mempengaruhi Nabi dalam memahami teks Qur'an, misalnya dalam hal *ahl al-kitāb* yang mengartikannya sebagai Yahudi Madinah.[341] Dalam konteks Madinah, maka yang dimaksud dengan orang-orang yang melakukan oposisi pada Nabi dari kalangan *ahl al-kitāb* adalah Yahudi, khususnya Yahudi Banū Nadhīr, sebagaimana dimaksud dalam Surat *al-Ḥashr* karena ayat itu turun setelah pengusiran Banū Nadhīr. Bentuk oposisinya adalah menolak kenabian Muḥammad dan melanggar perjanjian *ummat*, lihat J. Bowman, "Banū Isrā'il in the Qur'ān", dalam *Islamic Studies*, II (1963): 447-455.

[342]Diriwayatkan oleh Abū Shaik dari Sa'īd ibn Jubayr berkata, bahwa ayat ini turun berkenaan dengan kekufuran sejumlah golongan Yahudi, lihat Jalāluddīn 'Abd al-Raḥmān al-Suyūṭī, *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Alamīyah, 1980),100. Dalam hubungan ini, al-Ṭabarī memberikan contoh Yahudi Banū Qurayẓah sebagai golongan yang mengkhianati janji setiap membuat perjanjian, al-Ṭabarī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān* (Kairo: Maktabah wa Maṭba'ah Musṭafā al-Bāb al-Ḥalabī wa Awlāduh, 1398H), Juz XI, 234-35.

[343]Diriwayatkan dari 'Abdullāh Ibn 'Umar bahwasanya Rasulullah pernah membakar perkebunan milik Banū Nadhīr dan menebang kurma yang masih kecil. Maka dari itu, turunlah Surat al-Ḥashr (59) ayat 5 ini. Lihat Suyūṭī, *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl*, 191. Menurut al-Ṭabarī, ayat ini diturunkan ketika Rasulullah menebang pohon kurma Banī Nadhīr dan membakarnya. Bani Nadhīr bertanya kepada Rasulullah, mengapa engkau membakarnya, padahal engkau melarang untuk berbuat kerusakan dan mencela perbuatan tersebut. Atas

oposisional Yahudi dari sudut kacamata agama. Dimensi agama dari tindakan oposisional Yahudi adalah menyembunyikan kebenaran Muḥammad sebagai Nabi dan Rasul sebagaimana tertuang dalam al-Qur'an, Surat al-Baqarah ayat 146. Nabi mengakui bahwa Yahudi sebagai agama diakui dalam al-Qur'an, sudah barang tentu Nabi mengharapkan Yahudi juga mengakui Islam sebagaimana juga diterangkan dalam kitab suci mereka. Pada hal, sejatinya tindakan oposisional Yahudi pada zaman Nabi Muḥammad tidak saja mengandung dimensi keagamaan, tetapi juga dimensi sosial, yaitu perebutan kuasa di Madinah. Di antaranya dapat ditunjukkan dalam Surat al-Ahzāb (33) ayat 9 berkaitan dengan pengepungan Banū Qurayzah terhadap pasukan Nabi dalam Perang Khandaq dalam perebutan kuasa Madinah.[344] Dimensi sosial-politik ini semakin jelas ketika dikaitkan dengan perebutan kuasa ekonomi di mana Yahudi yang menolak rencana Nabi Muḥammad untuk mendirikan pasar baru sebagai alternatif pasar Qaynuqa'.

---

pertanyaan itu, maka diturunkanlah ayat ini sebagai pembenaran, yaitu untuk menghinakan orang yang keluar dari ketaatan kepada Allah, yaitu orang Yahudi Banī Nadhīr, lihat al-Ṭabarī, *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz XXII, 506-512, 524-532.

[344]Ayat ini menerangkan kisah Aḥzāb, yaitu golongan yang dihancurkan dalam Perang Khandaq karena menentang Allah dan Rasulnya. Pada saat itu Allah memberikan pertolongan pada pasukan Islam dengan angin topan dan hujan krikil sehingga musuh lari terbirit-birit. Lalu, turunlah ayat ini agar umat Islam selalu mengingat nikmat Allah yang telah dianugerahkan kepadanya, lihat al-Suyūṭī, *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl,* 156. Diriwayatkan oleh Ibn Ḥumayd meriwayatkan dari Yazīd ibn Rumān bahwa ayat ini turun ketika tentara Ahzab, yaitu Quraysh, Gathalan dan Yahudi Banī Nadhīr mengepung Rasulullah dalam Perang Khandaq, lihat al-Ṭabarī, *Ṭafsīr al-Ṭabarī*, Juz XIX, 25-29. Informasi lebih jauh, lihat pula Shaykh Ṣafiyurraḥmān Mubārakfūrī, *al-Miṣbāh al-Munīr fī Tahzīb Ibn Kathīr* (Riyaḍ: Darussalam, 1999), 856-857.

Untuk itu, dalam memahami dimensi sosial dari tindakan Yahudi Madinah dan respon Nabi perlu dikaji dari sudut pandang sosiologi-sejarah, yaitu melihat posisi dan peran sosial Yahudi dan Nabi Muḥammad dalam struktur sosial Madinah. Struktur sosial Madinah dibangun diatas tiga pilar, yaitu *'ahd al-ummah,* pasar, dan *ḥakam* (arbiter). Dalam konteks sosio-politik Madinah, *'ahd al-ummah* dan *ḥakam,* atau mungkin dalam istilah kontemporer disebut *civil society* dan pemerintah, berada dalam wilayah pengaruh Nabi, sedangkan "pasar" berada dalam wilayah pengaruh Yahudi khususnya Banū Qaynuqā'. *'Ahd al-ummah* atau konfederasi suku merupakan konsep masyarakat politik yang dibangun berdasarkan perjanjian yang dirumuskan berdasarkan hukum suku yang disepakati oleh masyarakat Madinah atau Yathrib dalam istilah Yahudi. Struktur masyarakatnya meliputi masyarakat Muslim dan Yahudi, dan komunitas lainnya di Madinah yang memiliki kewajiban dan hak yang sama berdasarkan *'ahd.* Menurut *'ahd al-ummah,* bahwa setiap suku tidak terkecuali Yahudi memiliki kewajiban ikut serta mempertahankan Madinah dalam hal terjadi serangan musuh dari luar, tetapi tidak diharuskan ikut serta dalam gerakan militer di luar perbatasan Madinah. Perdamaian dijamin oleh perjanjian dan dijaga demi kepentingan semua pihak.

Dalam sistem umat, Nabi memiliki kekuasaan arbiter dalam menyelesaikan perkara antar suku. Nabi sebagai pemegang peran arbiter memiliki kekuasaan tertinggi dalam sistem kepemerintahan Madinah. Tetapi, Nabi dalam realitasnya tidak dapat mengontrol

ekonomi, karena pasar berada dalam pengaruh Yahudi, khususnya Banū Qaynuqā.' Begitu pentingnya pasar dalam kehidupan ekonomi dan sosial masyarakat Madinah, Nabi bermaksud mendirikan pasar alternatif, tetapi dioposisi oleh Yahudi Banū Qaynuqā', dan sekutunya Ka'āb Ibn al-Ashrāf.[345] Sehingga dengan demikian, isu pentingnya menguasai pasar terus bergulir sepanjang kepemerintahan Nabi. Karena, pasar memiliki fungsi ideal, yaitu tidak saja memiliki fungsi ekonomi, tetapi juga sebagai ruang publik (*public sphere*), sebagai tempat pertemuan umum yang tidak terpengaruh oleh konflik suku, dan tidak boleh terganggu keamanannya walaupun dalam keadaan konflik. Dalam arti walau terjadi konflik antar suku, pasar tetap berjalan dengan semestinya dan dijamin tidak terjadi kekerasan.

Respon Nabi dalam menghadapi oposisi Banū Qaynuqā' dalam rencana pendirian pasar dimaksud bersikap menerima guna menjaga keutuhan Madinah sehingga Nabi mengurungkan niatnya untuk mendirikan pasar.[346] Pengurungan rencana tersebut menujukkan bahwa Nabi menganut model kuasa govermental dalam menghadapi kekuatan oposisi Yahudi di Madinah. Oposisi Banū Qaynuqā ternyata tidak saja mengandung dimensi ekonomi, tetapi juga dimensi keagamaan yang berujung pada pembunuhan

---

[345]Studi lebih jauh mengenai sikap permusuhan al-Asraf pada Nabi Muhammad, lihat al-Mu'ārifī, *Sīrat Nabawīyah li Ibni Hishām*, Juz II, 58 dan 148.

[346]Lihat M. J. Kister, "The Market of Prophet," *JESHO* VIII (1965): 272-276.

sehingga akhirnya dalam arbitrase, Banū Qaynuqā' diusir dari Madinah.[347]

Pengusiran tidak saja menimpa Banū Qaynuqā', tetapi juga pada Yahudi Banū Nadhīr. Mengapa Nabi mengambil keputusan harus mengusir Banū Nadhīr dari Madinah? Banyak versi untuk menjawab pertanyaan tersebut. Di antaranya, karena Banū Nadhīr merencanakan akan membunuh Nabi ketika sedang terjadi perdebatan antara 30 ulama Yahudi dengan 30 sahabat Nabi soal agama.[348] Kemungkinan lain, karena Banū Nadhīr melakukan tindakan menghasut Quraysh agar menyerang Nabi sehingga terjadi Perang Uhud yang menyebabkan kekalahan Nabi. Mereka memberikan petunjuk jalan keperbatasan yang tidak dijaga pasukan Madinah. Jika fakta ini benar berarti Banū Nadhīr dianggap melanggar perjanjian dengan Nabi dan umat secara keseluruhan dalam menjaga keamanan Madinah dari serangan dari luar. Penafsiran ini didukung oleh N. Abbot yang mengatakan bahwa pengusiran itu ada hubungannya dengan peranan dua Kilābī yang

---

[347]Pengusiran itu berawal dari peristiwa pelecehan agama dalam pasar yang dilakukan oleh Yahudi. Peristiwanya adalah ketika seorang wanita Muslim dipaksa oleh seorang Yahudi untuk melepaskan jilbabnnya yang berakhir dengan menyobek pakaiannya hingga terbuka auratnya. Pelakunya adalah seorang pedagang emas, kemudian dibunuh oleh seorang Muslim yang melihat pelecehan tersebut, dan kemudian membalasnya dengan pembunuhan. Akhirnya terjadilah arbitrase di mana Banū Qaynuqā' dapat pembelaan dari Ibn Ubayy, namun keputusannya Banū Qaynuqā' diusir dari Madinah. Pengusiran itu menandai bahwa oposisi Banū Qaynuqā' terhadap kebijakan Nabi sudah melewati batas membahayakan keutuhan masyarakat Madinah. Informasi mengenai konflik di pasar Qainuqa', al-Mu'ārifī, *Sīrat Nabawīyah li Ibni Hishām*, Juz III, 51-2 dan 308; Al-Balādhurī, *Ansāb al-Ashrāf,* Juz I, 308-9.

[348]al-Mu'ārifī, *Sīrat Nabawīyah li Ibni Hishām*, Juz III, 199; Aḥmad Ibn Ya'qūbī, *Tārīkh al-Ya'qūbī,* Juz II, 40.

dibunuh oleh ‘Amīr ibn Umayyah. Kedua orang itu dikirim ke Mekah oleh Banū Nadhīr untuk memberi informasi militer tentang celah-celah di daerah perbatasan.[349] Sebagai bagian dari pengusiran tersebut Nabi memerintahkan membakar perkebunan kurma dalam pengepungan terhadap Banū Nadhīr agar mereka keluar dari Madinah. Kurma dibakar karena memiliki dua fungsi, yaitu fungsi ekonomi dan pertahanan. Barangkali strategi ini ditempuh karena sulitnya mengusir mereka. Menurut cacatan al-Waqīdī, mereka membawa seluruh harta kekayaannya, keluar Madinah sambil nyanyi dan rebana sambil mempertontonkan kekayaannya pada publik.[350]

Oposisi berikutnya dilakukan oleh Banū Qurayzah sebagaimana diabdikan dalam Surat al-Baqarah ayat 109. Semula oposisi yang dilakukan oleh Banū Qurayzah bersifat passif dalam arti tidak ikut terlibat dalam konspirasi oposisional pada Nabi sebagaimana dilakukan oleh dua komunitas Yahudi sebelumnya. Banū Qurayẓah berubah menjadi oposan aktif kepada Nabi setelah mendapatkan provokasi dari pemimpin Banū Nadhīr, Huyay bin al-Akhtāb yang bersama kaumnya tinggal di Khaibar. Mereka bersekongkol dengan orang Quraysh di Mekah dan Ghafalan -kaum Fizārah, Murrah, dan Sulaym- untuk melakukan tindakan oposisional pada Madinah sehingga melahirkan peperangan yang terkenal dengan sebutan Perang Khandaq. Perang

---

[349]Lihat N.Aboot, *Studies in Arabic Literary Papyri* (Illionis: t.p, 1957), 65-69.

[350]M. K. Kister, *Notes on The Papyrus Acounts about Muhammad's Campaingn againts Banū Nadhīr*, JRAS, 32 (1964): 233-36.

tersebut disekanario sebagai berikut. Orang Quraysh dan Ghafalan menyerang Madinah dari arah Timur dan Utara, sedangkan Qurayẓah menyerang dari arah dalam. Pad hal, Banū Qurayẓah dalam perjanjian Madinah memiliki kewajiban untuk mempertahankan Madinah. Inilah letak pelanggaran Qurayẓah sehingga lahir keputusan arbitrase yang diwakili Abū Lubābah sebagai perantara antara Nabi dan Banū Qurayẓah, dan Sa'ad ibn Mu'āz, pimpinan suku Aws, yang diminta mewakili Qurayẓah. Kedua tokoh tidak mampu membela Qurayẓah sehingga lahirlah keputusan arbitrase dominatif.[351]

Perang Khandaq merupakan gerakan oposisi terselubung dari Banū Qurayẓah dengan taktik membangun konspirasi dengan Ghafalan. Perang ini merupakan perang yang melelahkan baik dari sudut kelompok oposisi maupun pemerintah. Pertahanan parit merupakan taktik perang baru yang memerlukan ketahanan baik fisik–melawan panas, dingin dan kelaparan–maupun mental. Kedua belah pihak baik Madinah maupun Mekah sampai pada tingkat membosankan dalam menghadapi perang ini. Dari pihak Nabi mengalami kemerosotan semangat sehingga Nabi menawarkan sepertiga setiap tahun dari penghasilan kurma pada Ghafalan dengan syarat kembali ke Mekah tidak meneruskan perang. Tetapi, oleh karena Ghafalan sendiri tidak setia pada sekutunya (*Nadhīr* dan *Qurayẓah*) sebelum mengambil keputusan tawaran Nabi,

---

[351]Studi lebih lanjut mengenai oposisi dalam pemerintahan Madinah, lihat Hannah Rahman, "Pertentangan Antara Nabi dan Golongan Oposisi di Madinah", dalam H.L.Beck, N.J.G.Kaptein, *Pandangan Barat Islam Lama* (Jakarta: INIS,1989), 49-86.

akhirnya Ghafalan kembali ke Mekah, sehingga lasykar Mekah mundur dengan sendirinya. Kedua belah pihak akhirnya mengundurkan diri, tidak meneruskan perang, dan masyarakat Madinah tidak mau meneruskan peperangan dengan Qurayzah.[352] Dengan kata lain, koalisi Quraysh dan Qurayzah ternyata tidak kuat, karena orang Quraysh mengundurkan diri dari medan pengepungan yang sudah dilakukan sekian lama sehingga usaha menaklukkan Nabi gagal. Akibat dari kegagalan itu, Nabi mengambil sikap melakukan perlawanan balik mengepung Banū Qurayzah. Dalam pengepungan itu membosankan tentara Nabi karena kedinginan dan kelaparan, tetapi Nabi berhasil memotivasinya bahwa tugas tersebut adalah tugas agama.

Kolaborasi Qurayẓah dengan Ghafalan dalam melancarkan oposisi pada Nabi pada tahun ke 5H tidak mungkin hasil perundingan yang terburu-buru, tetapi berlangsung lama dan Nabi tentu telah mengamatinya begitu cermat. Oposisi Qurayẓah pada tahun 5H hingga ekpedisi Khaibar pada tahun ke 7 H mendorong Nabi sampai pada pemikiran, bahwa oposisi Yahudi telah sampai pada tataran mengancam kesatuan umat, yaitu dalam bentuk penghinaan Tuhan dihadapan Nabi sebagaimana ditunjukkan dalam Surat al-Mā'idah ayat 64, serta menghasut masyarakat Arab agar kembali pada kepercayaan asalnya. Nabi memandang tindakan oposisional tersebut benar-benar membahayakan umat. Maka, Nabi meminta umat Islam tidak mengadakan persekutuan dengan

[352]al-Mu'ārifī, *Sīrat Nabawīyah li Ibni Hishām*, Juz III, 243.

Yahudi dan kaum kuffar sebagaimana tertuang dalam Qur'an Surat al-Mā'idah (5) ayat 51. Ayat ini mencerminkan perilaku sosial Yahudi yang melanggar perjanjian sehingga Nabi melarang mengadakan persekutan dengan Yahudi –Banū Nadhīr dan Qurayzah- dan kaum musyrik.[353] Akhirnya, tindakan oposisional Qurayẓah pada Nabi melahirkan kebijakan dominatif, yaitu pengusiran mereka dari Madinah karena mereka tidak saja dianggap melakukan pelanggaran terhadap perjanjian umat, tetapi juga membahayakan masa depan pemerintahan Madinah.

Berdasarkan deskripsi oposisi dan kepemimpinan politik Nabi Muhammad dalam menghadapi oposisi di Madinah, dan dalam kaitannya dengan konstruksi oposisi yang dilakukan pada Khalifah 'Alī dan al-Ma'mūn, kiranya dapat dirumuskan idealitas pendekatan dalam menghadapi oposisi seperti berikut ini:

1. Bahwa pada level motif oposisi ditemukan pola umum, bahwa oposisi yang terjadi pada masa Rasulullah, Khulafā'Rāshidūn hingga 'Abbāsīyah ditemukan formula konvergensi, yaitu faktor yang saling berhubungan (*interplay*) antara motif sosial (ekonomi, politik) dan motif kultural (agama).
2. Bahwa oposisi pada zaman Madinah sangat kompleks, tidak kalah kompleksnya dengan masa Khulafā'Rashidūn maupun 'Abbāsīyah. Kendati demikian, Nabi dapat mengelola oposisi secara produktif dengan menerapkan strategi mengikuti perubahan-perubahan umum yang terjadi di Madinah dengan

[353]al-Mu'ārifī, *Sīrat Nabawīyah li Ibni Hishām*, Juz III, 244, 247, 263; al-Ṭabarī, *Tārīkh al-Umam wa al-Mulūk*, Juz I, 1492.

pendekatan kuasa govermental-dominatif. Di satu sisi oposisi dipelihara sebagai sebuah keniscayaan, di sisi yang lain dibuat tidak bisa menjadi besar sehingga dengan demikian, oposisi Madinah tidak pernah menjadi kekuatan oposisi yang mampu mengalahkan kepemerintahan Nabi. Inilah model "governmental-dominatif" sebagai idealitas kepemimpinan konstruktif Nabi dalam mengelola konflik dan oposisi.

3. Idealitas kepemimpinan konstruktif Nabi dalam formula "governmental-dominatif" dalam mengelola oposisi dapat dilihat dari sudut eksistensial oposisi dan pendekatan kuasa yang dipilih. Dalam artian bahwa oposisi dalam praktek kepemerintahan dibolehkan dengan batasan tidak membahayakan negara dan agama. Adalah tidak mengahancurkan kekuatan oposisi, tetapi justru memelihara konflik kelas sosial atau keberagaman masyarakat dalam sebuah Negara. Keberagaman komunitas dijaga keseimbangannya sehingga mereka membutuhkan *ḥakam* (arbiter) figur penyeimbang sebagaimana telah dipresentasikan oleh Nabi dalam panggung politik Madinah. Namun demikian, ketika oposisi membahayakan Negara, pendekatan bergeser dari model governmental pada model dominatif atas nama kepentingan Negara. Jadi, pola pendekatan yang diidealkan dalam menghadapi gerakan oposisi adalah governmental-dominatif.
4. Berdasarkan rumusan tersebut, dapatlah dikatakan bahwa model Khalifah 'Alī dalam merespon oposisi lebih dekat pada model Nabi daripada Khalifah al-Ma'mūn, yaitu lebih mengutamakan

model governmental daripada model dominatif. Dalam pengertian, bahwa baik Nabi maupun ‘Alī menggunakan pula jalan dominatif sebagai jalan terakhir, yaitu apabila level gerakan oposisi sampai pada tingkat membahayakan eksisting negara. Namun demikian, berbeda dengan Nabi, Khalifah ‘Alī, Khalifah al-Ma’mūn dan penerusnya al-Mu‘taṣim dan Wāthiq tidak berhasil mengelola oposisi secara produktif sehingga melahirkan akibat negatif terhadap pertumbuhan kekhalifahan, yaitu perpecahan yang tidak berkesudahan. Kegagalan pemerintah dalam mengelola oposisi tersebut semata-mata disebabkan oleh karena kurang berfungsinya katup pengaman oposisi, yaitu strategi negosiatif dalam bentuk musyawarah sehingga oposisi tidak melahirkan konsensus atau ‘*ahd al-ummah* sebagaimana pernah disunnahkan Nabi dalam sistem kepemerintahan Madinah.

DAFTAR PUSTAKA

‘Abd al-Jabbār, Qāḍi. *Sharḥ al-Uṣūl al-Khamsah*. Kairo: Maktabah Wahbah, 1965.

-----------. *al-Mughnī fī Abwāb al-Tawḥīd wa-al-‘Adl*. Kairo: Dār al-Miṣrīyah, 1965.

‘Abdul Karīm, Khalīl. *al-Judhūr al-Tārīkhīyah li-al-Sharī‘ah al-Islāmīyah*. Kairo: Dār al-Kitāb, 1990.

-----------. *Quraysh min al-Qabīlah ilá al-Dawlah al-Markazīyah*. Beirut: Mu’assasah al-Intishār al-‘Arabī, 1998.

‘Abd al-Khāliq, *Farīd. Fī al-Fiqh al-Siyāsah al-Islāmī Mabādī’ Dustūriyyah*. Kairo: Dār al-Shurūq, 1419 H/1998 M.

‘Abd al-Razīq, ‘Alī. *al-Islām wa-Uṣūl al-Ḥukm*. Kairo: t.p., 1925.

Abū ‘Ubayd. *Kitāb al-Amwāl*, ed. ‘Abd al-Amīr ‘Alī Mahanna. Beirut: Dār al-Ḥadatha, 1988.

Aboot, N. *Studies in Arabic Literary Papyri*. Illionis: t.p, 1957.

Abū Raydah, Muḥammad ‘Abd al-Hādī. *Tārīkh al-Falsafah fī al-Islām*. Beirut: Dār al-Nahḍat al-‘Arabīyah, 1954.

Abū Zahrah, Muḥammad. *Tārīkh al-Madhāhib al-Islāmīyah*, Juz I. Kairo: Dār al-Fikr, 1971.

Adam, Charles J., “The Hermeneutics of Henry Corbin.” Dalam *Approach to Islam in Religious Studies*, ed. Richard C. Martin. Oxford: Oneworld, 2001): 129-150.

Algar, Hamid. *Religion and State in Iran 1785-1906.* Berkeley and Los Angeles: University of California Press, 1969.

Amīn, Aḥmad. *al-Ṣaā‘lukah wa-al-Futuwwah fī al-Islām*. Kairo: Dār al-Ma‘ārif, 1980.

-----------. *Fajr al-Islām*. Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣrīyah, 1982.

-----------. *Ḍuḥá al-Islām*. Kairo: Lajnah al-Ta’līf wa-al-Tarjamah wa-al-Nashr, 1952.

al-Anṣārī, ‘Abd al-Ḥamīd Ismā‘īl. *al-Shūrá wa-Athāruhā fī al-Dimuqraṭīyah*. Kairo: Maṭba‘ah al-Salafīyah, 1980.

al-‘Aqqād, ‘Abbās Maḥmūd. *al-‘Abqārīyah al-Islāmīyah*. Beirut: Dār al-Adab, 1996.

-----------. *‘Abqārīyat Imām ‘Alī*. Kairo: Dār al-Sha‘b, 1969.

Arkoun, Mohammad. *Islam: to Reform or to Subvert.* London: Saqi Books, 2006.

Arnold, Sir Thomas W. *The Caliphate.* Oxford: The Clarendom Press, 1924.

al-Asfiani, Abū al-Qāsim al-Ḥusayn Ibn Muḥammad. *al-Mufradāh fī Gharīb al-Qur'ān.* Kairo: Maktabah wa-Maṭba'ah al-Bāb wa-Awlāduh, 1381/1961M.

'Awdah 'Abd al-Qādir. *'Alī ibn Abī Ṭalib.* Jakarta: Litera Antar Nusa.

-----------, *al-Islām wa-Awḍā'unā al-Siyāsah.* Kairo: Mukhtar al-Islam, 1978.

Azhary, Muhammad Tahir. *Negara Hukum Suatu Studi tentang Prinsip-prinsipnya Dilihat dari Segi Hukum Islam, Implementasinya pada Periode Negara Madinah dan Masa Kini.* Jakarta: Bulan Bintang, 1992.

Ba'albakkī, Munīr. *al-Mawrid: A Basic Modern English-Arabic Dictionary.* Beirut: Dār al-'Ilm li-al-Malāyīn, 2002.

al-Baghāwī, Abū Muḥammad al-Ḥusayn Ibn Mas'ūd. *Tafsīr al-Baghāwī.* www.qurancomplex.com.

al-Baghdādī, Abū Manṣūr 'Abd al-Qāhir Ibn Muḥamad. *al-Farq Bayn al-Firāq,* ed. Muḥammad 'Uthmān al-Khanshit. Kairo: Maktabah Ibn Sīná, 1999.

al-Balādhurī, Aḥmad Ibn Yaḥyá. *Ansāb al-Ashrāf,* Juz I, IV, ed. Maḥmūd Ḥamīdullāh. Kairo: Lembaga Bagian Manuskrip Jāmi'ah al-Duwal al-'Arabīyah Bekerjasama dengan Dār al-Ma'ārif, 1959.

Barker, Rodney, ed. *Studies in Opposition.* London: Macmillan, 1971.

Black, Antony. *The History of Political Thought: From the Prophet to the Present.* Edinburg: Edinburg University Press, 2001.

Braudel, F. *On History.* Diterjemahkan oleh Sarah Matthews. Chicago: University of Chicago Press, 1980.

Brockop, Jonathan. *Early Maliki Law.* Oxford: Oxford University Press, 1964.

Buttomor. *al-Ṣafwah wa-al-Mujtama': Dirāsat fī 'Ilm al-Ijtimā' al-Siyāsī.* Diterjemahkan oleh Muḥammad al-Jawharī dkk. Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1978.

----------. *Tamhīd fī 'Ilm al-Ijtimā'*, trj. Mesir: Dār al-Ma'ārif, 1983.

Dahlan, Abdul 'Aziz. *Ensiklopedia Hukum Islam*, Jilid IV.Jakarta: Ickhtiyar Baru van Hoeve, 1995.

al-Dimashqī, Abū al-Faḍā' Ismā'īl Ibn 'Umar Ibn Kathīr al-Qurayshī. *Tafsīr Ibn Kathīr.* Ditahqiq oleh Sāmī Ibn Muḥammad Salāmat. www.qurancomplex.com. Dār al-Ṭayyibat li-al-Nashr wa-al-Tawzī', 1420 H/1999 M.

Coser, Levis A. *The Function of Social Conflict.* New York: The Free Press, 1956.

-----------. "Structure and Conflict." Dalam *Approaches to the Study of Social Structure,* ed. Peter M. Blau. New York: The Free Press, 1975.

Cook, Michael. *Commanding Right and Forbidding Wrong in Islamic Thought.* Cambridge: Cambride University Press, 2000.

Dallaw, 'Alī Ibn Burhanuddīn. *Insān al-'Uyūn fī Sīrat al-Amīn al-Ma'mūn,* Juz II. Kairo: Shirkah Maktabah al-Bābī wa-Awladih, 1384 H/1965 M.

-----------. *Musāhamah fī I'ādat al-Tārīkh al-Islāmī.* Beirut: Dār al-Farābī, 1985.

Dahrendorf, Ralf. *Class and Class Conflict in Industrial Society.* Stanford, University Press, 1958.

-----------. *Essays in the Theory of Society.* Stanford, California: Stanford University Press, 1968.

Diani, Mario, "The Concept of Social Movement." Dalam *Reading in Contemporary Political Sociology,* ed. Kate Nash. Malden-Massachutes: Blackwell Publisher, 2000.

Enayat, Hamit. *Modern Islamic Political Thought.* Austin: University of Texas, 1982.

Ephrat, Dafna. *A learned Society in a Period of Transition.* Albany: Albany University Press, 1997.

Esposito, John L. dan John O. Voll. *Islam and Democracy.* New York, Oxford: Oxford University Press, 1996.

al-Farrā’, al-Qāḍī Abū Ya‘lá. *al-Aḥkām al-Ṣulṭānīyah.* Kairo: Shirkat Maktabat, 1386 H/1966 M.

Faulks, Keith. *Political Sociology: A Critical Introduction.* Edinburg: Edinburgh University Press, 1999.

al-Fayūmī, Aḥmad Ibn Muḥammad ‘Alī al-Muqrī. *al-Miṣbāḥ al-Munīr.* Kairo: al-Amīrīyah,1927.

Fisher, Michael. *From Religious Dispute to Revolution.* Cambridge, Mass: Havard University Press, 1980.

Foran, ed. *Theorizing Revolution.* London: Routledge, 1997.

Gellner, Ernest. *Saints of The Atlas.* London: Weinfield, 1973.

al-Ghazālī, Abū Ḥamīd Ibn Muḥammad Ibn Muḥammad. *al-Iqtiṣād fī al-I‘tiqād* Jeddah: Dār al-Minhāj, 1429 H/2008 M.

Grunebaum, G.E. von. *Classical Islam.* Chicago: Aldine Publishing Co., 1970.

al-Ḥadīd, Ibn Abī. *Sharaḥ Nahj al-Balāghah*, IV, ed. Muḥammad Abī Faḍl Ibrāhīm. Mesir: t.p., 1329 H /1966 M.

Hallaq, Wael B. *The History of Islamic Law Theories: An Introduction to Sunnī Usul al-Fiqh.* Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

al-Ḥanbalī al-Qāḍī Abī al-Ḥusayn Muḥammad Ibn Abī Ya‘lá al-Baghdādī. *Ṭabaqāt al-Fuqahā’ al-Hanābilah*, Juz I dan II. Ditahqiq oleh ‘Alī Muḥammad ‘Umar. Kairo: Maktab al-Thaqāfah al-Dīnīyah, 1419 H/ 1998 M.

Hasan, Noorhaidi, *Islam, Militancy, and the Quest for Identity in Post-New Orde Indonesia.* Ithaca, New York: Southeast Asia Program Cornel University, 2006.

Haykal, Muḥammad Husein. *Ḥayātu Muḥammad.* Kairo: Maṭba‘at al-Sunnah, 1968.

----------. *‘Uthmān Ibn ‘Affān.* Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣrīyah, 1968.

----------. *Abū Bakr al-Ṣiddīq.* Diterjemahkan oleh ‘Alī Awdah. Jakarta: Litera Antarnusa, 1995.

Hobsbawn, Eric. *Primitif Rebels.* New York: Norton, 1956.

Hodgson, Marshall. *The Venture of Islam,* Vo.I. Chicago: University of Chicago Press, 1974.

Ḥilmī, Maḥmūd. *Niẓām al-Ḥukm al-Islāmī: Muqāranan bi-al-Nuẓūm al-Mu‘āṣirah.* Kairo: Dār al-Fikr al-‘Arabī, 1970.

Hindess, B. *Discourse of Power: From Hobbers to Foucault.* Cambridge: Blackwell Publishers, 1996.
Hinds, Martin. *The Early History of Islamic Schism in Iraq.* Thesis, University of London, 1969.
Hirsber, Z. *Israel be Arab.* Tel-Aviv:, t.p., 1950.
Hitti, Philip K. *History of The Arab: From the Earliest Times to the Present.* New York: Palgrave Macmillan, 2002.
Holt, P. M., ed. *Political and Social Change in Modern Egypt.* London: t.p.,1968.
Hourani, Albert. *A History of The Arab Peoples.* New York: Warner Books, 1992.
Humphreys, R. Stephen. *The Crisis of the Early Caliphate.* Albany: State University of New York Press, 1990.
------------. *Islamic History: A Framework for Inquiry.* Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1991.
Hungtington, Samuel. *Political Order in Changing Societies.* New Haven: Yale University Press, 1968.
Ḥusayn, Ṭaha. *Fī al-Shi'r al-Jāhilī.* Kairo: Maṭba'ah Dār al-Kutub al-Miṣrīyah, 1926.
---------. "al-Fitnah al-Kubrá", dalam *Islamiyah.* Beirut: Dār al-Adab, 1967.
---------. *al-Shaykhānī.* Diterjemahkan oleh 'Alī Awdah. Jakarta: Pustaka Jaya, 1986.
Hurvitz, Nirmrod. *The Formation of Hanbalism: Piety into Power.* New York: Routledge Curzon, 2002.
Ibn Taymīyah, Aḥmad Ibn 'Abd al-Ḥalīm. *Minhāj al-Sunnah al-Nabawīyah.* Riyad: Maktabah al-Riyāḍ al-Hadīthah, t.t.
---------. *al-Siyāsah al-Shar'īyah fī Iṣlāḥ al-Rā'ī wa-al-Rā'īyah.* Kairo: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1969.
---------. *Majmu' al-Fatāwá,* Juz 28. Beirut: Dār al-'Arabīyah, t.t.
---------. *Publics Duties in Islam: The Institutions of the Ḥisba.* Diterjemahkan oleh Muhtar Holland. London: The Islamic Foundation, 1983.
---------. *al-Amr bi-al-Ma'rūf wa-al-Nahy 'an-al-Munkar.* Ditahqiq oleh Ṣalāḥuddīn al-Munjid. Beirut: Dār al-Kitāb al-Jadīd, 1984.

Ibn ‘Abbd al-Qahhār, ‘Abd al-Laṭīf. *Ta’thīr al-Mu‘tazilah fī al-Khawārij wa al-Shī‘ah.* Jeddah: Dār al-Andalus al-Khadrā’ī, 1421H.

Ibn ‘Abd al-Barr, Yūsuf Ibn ‘Abd Allāh. *Al-Istī‘āb fī Ma‘rifat al-Ansāb* 4 Vols. Ditahkiq oleh ‘Alī Muḥammad al-Bajāwī. Beirut: Dār al-Jīl, 1992.

Ibn Abī Rabī‘. *Suluk al-Mālik fī Tadbīr al-Mamālik.* Kairo: Dār al-Sha‘b, 1970.

Ibn Sa‘ad, *al-Ṭabaqāt al-Kubrá*, Juz I. Kairo: Lajnah Nash al-Thaqāfah al-Islāmīyah bi- Dār Jām‘īyah al-Jihād al-Islāmī, 1358H.

Ibn Athīr, ‘Izz al-Dīn al-Shaybānī. *al-Kāmil fī al-Tārīkh*, Juz III, V, VI, VIII. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī 1967.

Ibn Athīr. *al-Bidāyah wa-al-Nihāyah fī al-Tārīkh,* Juz III. Kairo: t,p., 1351 H.

Ibn Hishām, Muḥammad Abī Muḥammad ‘Abd al-Mālik. *al-Sīrah al-Nabawīyah*, Jilid I, II, dan IV. Kairo: Mustạfá al-Bābī al-Ḥalābī, 1926.

Ibn Hanbal, Aḥmad. *al-Musnad*, Jilid I-V. Beirut: al-Maktāb al-Islāmī, 1985.

Ibn Kathīr, Imām Abū al-Fidā’ ‘Ismā‘īl. *al-Sīrah al-Nabawīyah*, Juz I, ed. Musṭafá ‘Abd al-Waḥīd. Mesir: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabīyah, t.t.

---------. *Mukhtaṣar Tafsīr Ibn Kathīr*, Jilid I. Beirut: Dār al-Qur’ān al-Karīm, 1981.

Ibn Khaldūn, ‘Abd al-Raḥmān. *Muqaddimat Ibn Khaldūn.* Libanon: Dār al-Kutub al- ‘Ilmīyah, 2006.

Ibn Taymīyah, Ibn ‘Abd al-Ḥalīm. *al-Siyāsah al-Shar‘īyah fī Iṣlāh al-Rā‘ī wa-al-Rā‘īyah.* Kairo: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1951.

---------. *al-Hisbah fī al- Islām*. Madinah: al-Jāmi‘ah al-Islāmīyah.

Ibn Manẓūr. *Lisān al-‘Arab*. Kairo: Dār al-Ma‘ārif, 1119 H.

Ibn Ya‘qūbī, Aḥmad. *Tārīkh al-Ya‘qūbī,* Juz II. Najaf: t.p.,1964.

Ibn Qutaybah. *al-Imāmah wa al-Siyāsah.* Kairo: Maṭba‘ah al-Halabī, 1957.

Ilahi, Faḍl. *al-Ḥisbah fī ‘Aṣr al-Nabawī wa-‘Aṣr al-Khulafā’ al-Rāshidīn.* Delhi: Idārah Tarjuman al-Islām, 1990.

Iqbal, Muhammad. *The Reconstruction of Religious Thought in Islam.* Delhi: Kitab Bhavan, 1981.

Iqbal, Muhammad. *Fikih Siyasah: Kontekstualisasi Doktrin Politik Islam.* Jakarta: Gaya Media Pranta, 2001.

Jabali, Fuad. *The Companions of the Prophet: A Study of Geographical Distribution and Political Alignments.* Leiden, Boston: Brill, 2003.

al-Jābirī, Muḥammad ʻĀbid. *al-ʻAṣabīyah wa-al-Dawlah: Maʻālim al-Naẓarīyah al-Khaldūnīyah fī Tārīkh al-Islāmī.* Baghdād: Āfaq ʻArabīyah, 1997.

al-Jabūrī, Mundhīr. *Ayyām al-'Arab wa-al-Thawrah fī al-Shiʻr al-Jāhilī.* Baghdād: Dār al-Shu'ūn al-Thaqāfah, 1986.

al-Jāḥiẓ, Abū ʻUthmān ʻAmr Ibn Baḥr. *al-Bayān wa-al-Tabyīn.* ed., ʻAbd al-Salām Hārūn. Kairo: Maktabah al-Khānzī, 1380 H/1960 M.

Ja'farian, Rasul. *Sejarah Islam: sejak Wafat Nabi Hingga Runtuhnya Dinasti Bani Umayyah (11-132H).* Diterjemahkan oleh Ilyas Hasan. Jakarta: Lentera Basritama, 2004.

al-Jawzī, Imām. *al-Wafā' bi -Aḥwāl al-Muṣṭafā.* Juz I. Kairo: Dār al-Kutub al-Ḥadīthah, 1386 H/1966 M.

al-Kandahlawī, Muhammad Yūsuf. *Ḥayāt al-Saḥābah*, Juz II. Kairo: al-Maktabah al-Thaqāfī, 1999.

al-Kalaʻī, Taqiyyuddīn Abū al-Rabīʻ Sulaymān. *Kitab al-Tanāzūʻ wa-al-Takhāṣum fīmā bayna Banī Umayyah wa Banī Hāshim.* Ditahqiq oleh Husayn Mu'nis. Kairo: Dār al-Maʻārif, 1988.

Khallāf, ʻAbd al-Wahhāb. *al-Siyāsah al-Sharʻīyah.* Kairo: Dār al-Anṣār, 1977.

Khan, Qamaruddin. *The Political Thought of Ibn Taymīyah.* Diterjemahkan oleh Anas Mahyudin. Bandung: Pustaka, 1983.

Kartodirdjo, Sartono. *Perspektif Ilmu Sosial dalam Metodologi Sejarah.* Jakarta: Gramedia, 1993.

Kennedy, Hugh. *The Prophet and The Age The Caliphates: The Islamic Near East from the sixth to the eleventh century.* New York: Longman Inc, 1986.

------------. "The Towns of Bilād al-Shām and the Arab Conquest." Dalam *Proceeding of The Symposium on Bilād al-Shām During the Byzantine Period*, eds. Muhammad Adnan Bakhit

dan Asfour. Amman: University of Yordan, Yarmouk University, 1986.
al-Khātib, Muḥammad ʻAzīz. *al-Sunnah Qabl al-Tadwīn*. Beirut: Dār al-Fikr, 1401 H/1981 M.
al-Khuḍarī, Muhammad. *Itmām al-Wafā' fī Sirāt al-Khulafā'*. Beirut: Dār al-Fikr, t.t.
al-Kūfī, Ibn al-Aʻthām. *Kitāb al-Futūḥ*, ed. Muḥammad ʻAbd al-Muʻīd Khan. Beirut: Dār al-Nadwah al-Jadīdah, t.t.
Kuper, Jessica & Kuper, Adam. *The Social Science Encyclopedia: Machiavelli-World System*. Trj. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada.
Kuhn, K. H. "Shenoute, Saint." Dalam *The Coptic Encyclopedia,* Vol. VII. New York: t.p., 1991.
Lapidus, Ira. *A History of Islamic Societies.* Cambridge, Melbourne, New York: Cambridge University, 1989.
Lenski, Gerhard E. *Power and Privelege: A Theory of Social Strafication.* New York: The Free Press, 1966.
----------. "*Social Structure in Evolutionary Perspective.*" Dalam *Approaches to the Study of Social Structure*, ed. Peter M Blau. New York: The Free Press, 1975: 135-153.
Lewis, Bernard. *The Political Language of Islam.* Chicago: The Chicago of Universitry Press, 1991.
----------. *Islam in History: Ideas, People, and Events in the Middle East*. Chicago and La Salle, Illinois: Open Court, 2001.
---------. *The Encyclopedia of Islam*, Vol. II. Leiden: E.J. Brill, 1978.
Longman, *Dictionary of Contemporary English*, Edisi III. Barcelonan, Spain: Logman, 2001.
Madelung, Wilferd. *The Succession to Muḥammad: A Study of the Early Caliphate*. Cambridge University Press, 1997.
----------. Religious Trends in Early Islamic Iran. Albany, N.Y.: Albany University Press, 1988.
Makdisi, George. *The Rise of Colleges: Institution of Islam and the West.* Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.
al-Masʻūdī, Abū al-Ḥasan. *Murūj al-Dhahab wa-Maʻādin al-Jawhār*, Vol VII, ed. ʻAbd al-Salām Muḥammad Hārūn. Beirut: al-Jāmiʻah al-Lubnānīyah, 1965.

Ma'rūf, Nāyif. *Dīwān al-Khawāri: Shi'ruhum, Khaṭbuhum, Rasā'iluhum.* Beirut: Dār al-Mashīrah, 1403 H/1983 M.

al-Mawlá Bek, Muḥammad Aḥmad Jād, dkk. *Ayyām al-'Arab fī al-Jāhilīyah.* Mesir: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabīyah, t.t.

al-Māwardī, Abū al-Ḥasan 'Alī Ibn Muḥammad Ibn Ḥabīb al-Baghdādī. *al-Aḥkām al-Ṣulṭānīyah fī al-Wilāyah al-Dīnīyah.* Beirut: Dār al-Fikr, 1970.

Mclenan, Barbara N., ed. *Political Opposition and Dissent.* New York: Dunellen Publiblshing, 1973.

Melchert, Christopher. *The Formation of Sunni School of Law, 9th-10th Centuries.* Leiden: Brill, 1997.

al-Mu'ārifī, Imām Abī Muḥammad 'Abd al-Mālik Ibn Hishām. *Sīrat al-Nabawīyah li- Ibni Hishām,* Juz I. Kairo: Maktabah Shaqrun, 1391 H/1971 M.

Mubārakfūrī. Shafiyurraḥmān. *al-Miṣbāḥ al-Munīr fī Tahdhīb Ibn Kathīr.* Riyaḍ: Dar al-Salām, 1999.

Muḥammad, Qutb Ibrāhīm. *al-Siyāsah al-Mālīyah li-'Uthmān Ibn 'Affān.* Kairo: al-Hay'at al-Miṣrīyah al-Amānah, 1986.

Mūsá, Muhammad Yūsuf. *Niẓām al-Ḥukm fī al-Islām.* Kairo: Dār al-Kātib al-'Arabī, t.t.

Muṣṭafá, Ṣihām. *al-Khulafā' al-Rāshidūn.* Beirut: al-Jablāwī, 1978.

al-Nabhānī, Taqīyuddīn. *Sistem Pemerintahan Islam.* Diterjemahkan oleh Muhammad Maghfur Wachid. Bangil: al-Izzah 1996.

Nabrawī, Faṭīyah. *Tārīkh al-Nuẓūm wa-al-Ḥaḍārah al-Islāmīyah.* Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1970.

al-Najjār, Fawzī. *al-Islām wa-al-Siyāsah.* Kairo: Dār al-Ma'ārif, 1985.

al-Nawāwī, Abū Zakarīyā Yaḥyá Ibn Sharf, *Sharḥ al-Nawāwī 'Alá Ṣaḥīh Muslim.* Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, Juz XII, 1392 H.

Nicholson. Reynol A. *A Literary History of the Arabs.* London: t.p., 1907.

al-Nisābūrī, Abū al-Ḥusayn Muslim Ibn al-Hajjāj Ibn Muslim al-Qusayrī. *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ al-Musammá Ṣaḥīḥ Muslim.* Beirut: Dār al-Āfaq al-Jadīdah, 1986.

Osman, Fathi. "The Consept for the Appointment of the Head of an Islamic State." Dalam *State Politics and Islam,* ed.

Mumtaz Ahmad. Washington: American Trust Publication, 1986.

Pasewark, K.A. *A Theology of Power: Beyond Domination*. Minnepolis: Fortress Press, 1993.

Patton, Walter M. *Aḥmed Ibn Ḥanbal and The Miḥnah: A Biography of The Imam Including: An Account of The Mohammadan Inquisition Called The Miḥnah, 218-234H.* Leiden: Lebraire et Imprimerie E.J. Brill, 1987.

Polama, Margaret M. *Contemporary Sociological Theory*. Diterjemahkan oleh Solidaritas Gajah Mada (Yasogama). Yogyakarta: C.V. Rajawali, 1984.

Pulungan, J. Suyuthi. *Fikih Siyasah.* Jakarta: Rajawali Press, 1997.

------------. *Prinsip-prinsip Pemerintahan dalam Piagam Madinah: Ditinjau dari Pandangan al-Qur'an*. Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 1994.

al-Qarḍāwī, Yūsuf. *Min Fiqh al-Dawlah fī al-Islām.* Kairo: Dār al-Shurūq, 1417 H/1997

al-Qasṭalānī, Imām Shihābuddīn. *Laṭā'if al-Ishārah li-Funūn al-Qirā'ah,* Juz I, ed. Amīr Sayyid 'Uthmān. Kairo: Lajnah Iḥyā' al-Turāth al-Islāmī, 1392 H/1972 M.

al-Quṭ, Samīr 'Abd al-Razzāq. *Ansāb al-'Arab.* Beirut: Dār al-Hayāt, t.t.

al-Qurṭūbī, Abū 'Abd Allāh Muḥammad Ibn Muḥammad Ibn Abī Bakr Farh al-Ansārī al-Khuzrujī Shamsuddīn. *Tafsīr al-Qurṭūbī,* Juz IV. Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣrīyah, 1384 H/1964 M.

Quṭb, Sayyid. *al-'Adālah al-Ijtimā'īyah fī al-Islām.* Kairo: Dār al-Kitāb al-'Arabī, 1987.

Rahman, Hannah. "Pertentangan Antara Nabi dan Golongan Oposisi di Madinah", dalam H.L.Beck, N.J.G.Kaptein, *Pandangan Barat Islam Lama.* Jakarta: INIS,1989.

Rahman, Fazlur. "Interpretation of The Islamic Concep of State in The Pakistan Milleu." Dalam *Islam in Transition,* ed. John J. Donoue dan John L. Esposito. London: Oxford University Press 1982.

-------------. *Major Themes of the Qur'an*. Mineapolis: Bibliotica, 1989.

-------------. Islamic Methodology in History. Delhi: Adam Publisher, 1994.

al-Rā'is, Muḥammad Ḍiyāuddīn. *al-Naẓarīyāh al-Siyāsīyah al-Islāmīyah*. Kairo: Maktabah Dār al-Turāth, 1998.

Rāḍī, Sharīf. *Nahj al-Balāghah.* Ahlul Bayt Digital Liberary Project Team. Diterjemahkan oleh Muhammad Hashem. Jakarta: Al-Huda, 2009.

Robson, James, ed. *Ancient Arabian Musical Instruments.* Glasgow: t.p., 1938.

Rotberg, Robert and others, eds. *Protes and Power in Black Africa*. Oxford: Oxford University Press, 1970.

Sabine, G.H. *A History of Political Thought.* New York: Collier Book, 1959.

Sa'īd, 'Alī Aḥmad. *al-Thābit wa-al-Mutaḥawwil: Baḥth fī al-Ibdā' wa-al-Itbā' 'Inda al-Arab*, II. Beirut: Dār al-'Awdah, 1979.

Salim, Peter. *Advanced English-Indonesia Dictionary.* Jakarta: Modern English Press, 1988.

al-Sanadī, Muḥammad Ibn 'Abd al-Hādī. *Hāshīyat al-Sanadī 'Alá Sunan Ibn Mājah*, I. http://www.al-islam.com.

al-Samhudī, Nūr al-Dīn 'Alī. B. Aḥmad. *Wafā' al-Wafā bi Akhbār Dār al-Muṣtafá,* Juz I. Beirut: t.p., 1955.

Shaban, Muhammad. *Islamic History: A New Interpretation*, Vol. II. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn 'Abd Ibn Abī Bakr, dan Muḥammad Ibn Aḥmad al-Maḥallī. *Tafsīr al-Jalālayn.* Kairo: Dār al-Ḥadīth, 1967.

al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān. *Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzul.* Beirut: Dār al-Kutub al-Islamīyah, 1980.

----------. *al-Itqān fī 'Ulūm al-Qur'ān*, Juz I. Kairo: Maktabah wa-Maṭba'ah Musṭafá al-Bāb al-Halab wa-Awlāduh, 1398 H.

----------. *Tārīkh al-Khulafā'.* Kairo: Dār al-Nahḍah, 1969.

Schrooeder, Ralp. *Max Weber tentang Hegemoni dan Sistem Kepercayaan*. ed., Heru Nugroho. Yogyakarta: Kanisus, 2002.

al-Sajistānī, Imām Abū Bakar Ibn 'Abdullāh Ibn Dāwūd. *Kitāb al-Maṣāḥif* Beirut: Dār al-'Ilmīyah, 1985.

Shāhīn, 'Abd al-Ṣabūr. *Tārīkh al-Qur'ān.* Kairo: Dār al-Qalam, 1996.

al-Shahrastanī, Abī al-Fatḥ Muḥammad Ibn ‘Abd al-Karīm. *al-Milal wa al-Niḥal.* Ditahkiq oleh Muḥammad Fahmī Mu. Beirut: Dār al-Kitab al-‘Ilmīyah, 1414 H/1993 M.

al-Shām, Imām Muḥammad Yūsuf al-Ṣāliḥ. *Subul al-Hudá wa-al-Rashād fī Sīrah Khayr al-‘Ibād*, terkenal dengan *al-Sīrah al-Shāmīyah.* Juz I. Ditahqiq oleh Muṣṭafá ‘Abd al-Waḥīd. t.t: Lajnah Iḥyā’ al-Turāth al-Islāmī, 1382 H/1972 M.

Scocpol, Theda. *States and Social Revolution.* New York: Cambridge University Press, 1974.

Schacht, Joseph. *Origins of Muhammadan Jurisprudence.* Oxford: Oxford University Press, 1950.

------------. *Egalitarianism in Islamic Thought.* Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

Stanton, Charles Michael. *Higher Learning in Islam: The Classical Period, 700-1300,* trj. Afandi & Hasan. Jakarta: Logos Publishing, 1994.

Stillman, N.A. *The Jews of Arab lands.* Jilid I. Philadelphia: t.p.,1979.

al-Sūlī, Abū Bakr Muḥammad Ibn Yaḥyá. *Akhbār al-Rāḍī billāh wa-al-Muttaqī lillāh.* Kairo: t.p., 1935.

Shalabi, Achmad. *Sejarah dan Kebudayaan Islam*, Jilid I, III. Diterjemahkan oleh Mukhtar Yahya dkk. Jakarta: al-Husna Zikra, 1997.

Sharī‘atī, ‘Alī. “Awaiting the Religion of Protest.” Dalam *Islam in Transition: Muslim Perspective,* eds. John L. Esposito dan John D. Donohue, Oxford: Oxford University Press, 1982.

Sounder, J.J. *A History of Medieval Islam.* London: Routledge and Keagan Paul, 1972.

al-Suyūṭī, Jalāluddīn ‘Abd al-Raḥmān*, Lubāb al-Nuqūl fī Asbāb al-Nuzūl.* Beirut: Dār al-Kutub al-‘Alamīyah, 1980.

al-Ṭabarī, Abū Ja‘far Muḥammad Ibn Jarīr. *Tārīkh al-Umam wa-al-Mulūk*, Juz II, III, IV. Kairo: Dār al-Ma‘ārif, 1969.

----------. *al-Itqān fī ‘Ulūm al-Qur’ān*, Juz XI. Kairo: Maktabah wa-Maṭba‘ah Muṣṭafá al-Bāb al-Ḥalabī wa-Awlāduh, 1398 H.

----------. *Tafsīr al-Ṭabarī JamI‘ al-Bayān fī al-Ta’wīl al-Qur’ān*, Juz V. Kairo: Dār al-Hijr, 2001.

al-Thanawī, Sulaymān Muḥammad. *'Umar Ibn al-Khaṭṭāb wa-Uṣūl al-Siyāsah wa-al-Haḍārah al-Hadīthah.* Kairo: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.t.p.

Tilly, Charless. *From Mobilization to Revolution.* New York: Addison-Wesley, 1978.

Tilly, Louis and Richard Tilly. *The Rebellion Century, 1830-1930.* Cambridge: Havard University Press, 1975.

Theodorov. *Haḍīr al-'Ālam al-Islāmī.* Beirut: Dār al-Fikr, 1973.

Turner, Victor. *The Ritual Process.* Chicago: Aldine, 1969.

Turner, Johnathan H. *The Structure of Sociological Theory.* Homewood: The Dorsey Press, Inc., 1974.

Voll, John Esposito. *Islam: Continuity and Change in Modern World.* Boulder: Westview Press, 1982.

'Umari, Akram Dhiyāuddīn. *Madinah Society at the Time of Prophet.* Virginia: The International Institute of Islamic Thought, 1991.

Usman, Sunyono. *Sosiologi: Sejarah Teori, dan Metodologi.* Yogyakarta: CIReD, 2004.

Watt, W. Montgomery. *Muhammad at Madinah.* London: Oxford University Press, 1956.

----------. *Muhammad Prophet and Statesman.* London: Oxford University Press, 1960.

----------. *Islamic Political Thought.* Edinburg: Edinburg University Press, 1980.

----------. *The Mayesty That Was Islam.* Diterjemahkan oleh Hartono Hadikusumo, *Kejayaan Islam.* Yogyakarta: Tiara Wacana, 1990.

al-Waqīdī, Muḥammad Ibn 'Umar, *Kitāb al-Maghāzī.* Oxford: Oxford University Press, 1966.

Weber, Max. *Economy and Society: An Outline of Interpretative Sociology*, eds. Guenther Roth and Claus Wittich. Berkeley: University of California Press, 1978.

----------. *The Sociology of Religion.* Boston: Boston University Press, 1991.

Welhausen, Yulius. *Aḥzāb al-Mu'āraḍah al-Siyāsīyah al-Dīnīyah fī Ṣadr al-Islām: al-Khawārij wa-al-Shī'ah.* Diterjemahkan oleh 'Abdurraḥmān Badawī. Kairo: Maktabah al-Nahḍah al-Miṣrīyah, 1958.

-----------. *The Arab Kindom and its Fall.* Calcutta: t.p.,1927.

Wensink, A.J. *Muhammad and the Jews in Madina.* Translated by Wolgang Behn and others. Berlin: t.p., 1975.

Wolf, Eric. *Peasant Wars of Twentieth Century.* New York: Harper and Row, 1969.

al-Yozebky, Taufik Sulṭān. *Dirāsat fī al-Naẓim al-'Arabīyah al-Islāmīyah.* Mosul: Jami'ah Mosul, 1989.

al-Zamakhsharī, Maḥmūd Ibn 'Umar, *al-Kashshāf 'an Haqā'il al-Tanzīl wa-al-Aqāwil,* Jilid I. Kairo: Muṣṭafá al-Bābī al-Halābī, 1977.